الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

الملف

السلطة

الفكرة والبنية

في المجال الحضاري العربي الإسلامي (١)

دوروتيا كرافولسكي
الفضل شلق
فريتز شتبات

جورج كتورة
رضوان السيد
عبد اللطيف حسني
نورمان كولدر

ادوين روزنتال
فارس اشتي
خالد زيادة

دار الاجتهاد
بيروت

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثاني عشر
السنة الثالثة
صيف العام ١٩٩١م/١٤١٢هـ

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول
محمد السماك

تصدر عن:
دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر
ص.ب. ١٤/٥٥٨١٠ - بيروت - لبنان - تلفون: ٨٦٦٦٦٦
تلكس LE _ ٢٢٦٢٢ PAPCO

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



الشركة اللبنانية لتوزيع الصحف والمطبوعات

Compagnie Libanaise de distribution de la presse et des imprimés

Tlx: 21058 LE - Beyrouth - LIBAN

الاشتراك السنوي:

- المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.
- الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ - اما بشيك مسحوب على احد المصارف لامر «دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر»

Dàr Al - Ijtihād For Research, Translation, and Publication

٢ - او بتحويل الى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار اميركي

البنك السعودي اللبناني. الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE -

ص.ب. ٦٧٦٥ - ١١ - بيروت - لبنان

Account «Al - IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank. Head Office
Telex: LABANK 21469 LE -
P.O.BOX.: 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

أفكار حول الأمة والوحدة والدولة

الفضل شلق

الأمة أولاً

في هذه المرحلة من القرن العشرين يشهد العالم اتجاهين قوميين متناقضين، الأول يدعو إلى حركات انفصالية تؤدي إلى قيام دول قومية على أنقاض امبراطوريات مثل الاتحاد السوفياتي، الهند، يوغسلافيا، الخ.. والثاني يدعو إلى قيام دول كبرى تتشكل من عدة دول قومية كما في أوروبا الغربية.

في الوطن العربي، يدعو الاتجاه الوحدوي إلى قيام دولة كبرى تكون في دولة قومية، أي دولة تتطابق مع الوجود القومي للعرب. يجمع هذا الاتحاد الوحدوي بين ملامح الاتجاهين العالميين لكنه يعاني من صعوبات جمة.

أولى هذه الصعوبات هي وجود الدول القطرية التي لا تتطابق مع الوجود القومي العربي والتي ترفض شعوبها الاعتراف بها وقبولها إلا مرغمة(*) في الوقت الذي يعترف بها القانون الدولي ويمتنع عن الاعتراف إلا بها، أو على الأقل يمتنع

(*) إن تطلع الجماهير العربية إلى تجاوز الكيانات العربية بوصفها أقطاراً تتناقض مع وحدة الأمة هو السبب الذي يؤدي إلى سلبيتها من أنظمة الحكم القائمة فيها سواء كانت ليبرالية أم ديكتاتورية، مما يدفع أنظمة الحكم هذه إلى كبح الجماهير من أجل تثبيت سلطتها وضمان ديمومتها. لذلك فالطابع غير الديمقراطي لأنظمة الحكم العربية لا يعود إلى أسباب تتعلق بالطبيعة العربية ولا بالثقافة الإسلامية. المسألة هنا تتعلق بوجود الأقطار العربية لا بأشكال الحكم فيها.

القانون الدولي عن الاعتراف بأي خطوة وحدوية إلا إذا كان أسلوب تحقيقها ينسجم مع القواعد المؤسسة على هذا النظام الدولي. بهذا المعنى لم تعد الوحدة العربية شأناً داخلياً يقرره العرب بأنفسهم بل هي شأن دولي يتطلب الاعتراف الدولي به كي يصبح حقيقة واقعية(*). لذلك استطاعت وحدة اليمنين أن تبقى وتترسخ بينما واجه ضم الكويت إلى العراق معارضة دولية أدّت إلى حرب اعتبرها الكثيرون بمثابة حرب عالمية ثالثة.

إن الأسلوب الذي يتعامل به التحالف الغربي مع العرب يؤكد أن لدى الغرب استعداداً دائماً، كي يتناسى العبر التي استفادها من حروبه السابقة مع ألمانيا القيصرية ثم الهتلرية. لقد تنبه الغرب إلى خطأ الممارسات تجاه ألمانيا بعد الحرب الأولى وطبق ممارسات مختلفة عليها بعد الحرب العالمية الثانية. والتصرف الثأري تجاه العراق الآن ينمّ لا عن ازدواجية في المقاييس وحسب، بل يعبر أيضاً عن عجز تام عن فهم رؤية العرب لأنفسهم ولسيرورتهم التاريخية وطموحاتهم المستقبلية.

يعتبر بعض الباحثين الغربيين، إضافة إلى بعض النخب العربية، أن المشكلة الأساسية التي يعاني منها العرب الآن، هي هيمنة التقليد، وعدم قدرة العرب على استيعاب التكنولوجيا الحديثة، وعدم قدرتهم على التقيد بأساليب وقوانين العصر. لذلك نرى معظم الدراسات المعاصرة حول الأوضاع العربية، حول العقل العربي، وحول الشخصية العربية، تدور حول مفهوم أساسي ينطلق من إشكالية الحداثة والتقليد. وبينما يعتبر بعض الباحثين هذه الإشكالية مسألة راهنة وعابرة، وبالإمكان حلها عندما تتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يعتبر آخرون أنها مشكلة مزمنة تنبع من طبيعة العقل العربي، وكأنهم يريدون تذكيرنا أن العنصرية ما زالت حية وأن اتخذت أشكالاً أخرى.

(*) بهذا المعنى يمكن القول أن النظام الدولي عامل من جملة العوامل التي تقف حائلاً بين العرب وبين ممارستهم حق تقرير المصير.

إن الدراسات المعاصرة حول الأوضاع العربية تكرر نفسها، بشكل روتيني رتيب، حين تعتبر أن وجود الأقطار العربية أمراً مسلماً به، فتحاول تشخيص المشاكل وصياغة الحلول على أساس اعتبار أن هذه الأقطار قد وجدت لتبقى(*). وهي تعتبر أن كل سعي نحو توحيد الأمة هو سعي غير عقلاني وغير واقعي لأنه يرفض الاعتراف بالواقع الراهن(**).

المشكلة هي أن ما يعتبره الغرب أمراً مسلماً به لا يعتبره العرب كذلك. فالعرب يرون أن الأولوية يجب أن تعطى لمسألة وجودهم في دولة تتطابق مع كونهم أمة واحدة، أما الغرب فيعتبر أن تلك مسألة غير ذات أهمية وإن على العرب القبول بالأمر الواقع والانصياع لمتطلبات النظام الدولي الذي يرفض الاعتراف بهم إلا كدول قطرية وكيانات متعددة ذات سيادة.

هناك سؤالان يجب على كل مجتمع أن يجيب عليهما، الأول يتعلق بوجوده في دولة، هل يوجد أم لا، وهذا السؤال هو جوهر المسألة القومية(***)، والسؤال الثاني يتعلق بكيفية وجوده أي بأسلوب عمله السياسي والاجتماعي والاقتصادي، الخ. والعرب يعتبرون أن حل المسألة الثانية غير ممكن دون الإجابة على السؤال الأول.

يعتبر الغرب أن السؤال الوجودي عند العرب، وهو السؤال الذي يتعلق بوجودهم كأمة وكدولة واحدة هو سؤال غير ذي بال، ولأنه لا يدرك أهمية الموضوع، فهو يتصرف تجاه العرب دون تحسس بالمسائل الأكثر حميمية لديهم، مما يقود إلى عدم تفاهم يضرب في أعماق العلاقة بينهما.

(*) ينهي حنا بطاطو كتابه القيم حول تاريخ العراق الحديث بالاستنتاج أن مشكلة العراق الأساسية في السبعينات هي تضخم القطاع العام وعدم القدرة على استيعاب واستخدام موارد النفط الضخمة.

(**) تكرر هذه الدراسات نفسها بشكل يدفعنا إلى تأكيد اقتناعنا بصحة مقولات إدوارد سعيد في كتابه حول الاستشراق وقصوره في فهم الثقافة العربية.

(***) أيد بعض العرب ضم الكويت إلى العراق والذين عارضوا ذلك منهم لم يعترضوا على المبدأ وإنما رفضوا الطريقة الفظة التي تم بها؛ أو أنهم اعتبروا أن هذا العمل سيجلب على العرب مصائب أكثر من الفائدة الجزئية التي يمكن أن يجنيها صدام حسين.

إن تعامل الغرب مع العراق بعد غزو الكويت تعاملاً مختلفاً عن التعامل مع إسرائيل التي تخرق القانون الدولي بشكل لا يقل فداحة عن العراق، والتي تحصل على أسلحة دمار كلّي بما يفوق ما كان يملكه العراق من هذه الأسلحة في أي من الأوقات، والتي ترفض تطبيق القانون الدولي والقبول بمراقبة صناعة أسلحة الدمار الكلّي فيها، كل ذلك يؤدي إلى تعميق الهوة بين العرب والغرب ويزيد العرب اقتناعاً بأن ازدواجية المقاييس لدى الغرب ما هي إلا نتيجة حتمية لعدم تحسس الغرب بقضايا العرب الأساسية إن لم نقل عدائه التاريخي لها.

مفهوم الوحدة

مهما قيل في أمر الدولة فإن العرب يرون في الوحدة مثلاً أعلى ويرون في الفتنة والتجزئة الشر الأكبر. لذلك كان تعبير الإجماع في الفقه أساساً من الأسس الأربعة؛ والجماعة في الدين والسياسة لا يستقيم أي منها بدون الإجماع.

ليس مهما أن الوحدة الكاملة الشاملة لم تتحقق سوى في مرحلة قصيرة من مجمل التاريخ العربي الإسلامي، لكنها تبقى على كل حال مثلاً أعلى يطمح إليه العرب ويسعون إلى تحقيقه في مختلف مراحل التاريخ بدرجات متفاوتة تقترب أو تبتعد من المثل الأعلى. كذلك الإجماع، لا ندري أنه تحقق فعلاً في لحظة من التاريخ لكنه يبقى الآلية التي لا مناص منها للوصول إلى الاستنتاجات الفقهية. إن فهم النصوص القرآنية وتحقيق الأحاديث النبوية وممارسة القياس أمور لا يصل فيها الفقهاء إلى استنتاجات صالحة للإعتبار إلا متى صاحبها إجماع عليها. والإجماع آلية تتحقق تدريجياً بعملية سيرورة تراكمية، نخالها أمراً غير ملموس وبالتالي غير موجود، لكنها عملية حقيقية واقعية. لا ندري إن كان الاجماع تحقق في لحظة من التاريخ لكنه تحقق في مجمل التاريخ. عند النظر إلى تقنيات الإجماع يسهل الاستنتاج أن الإجماع أمر غير واقعي ويسهل إنكاره. كذلك مسألة الوحدة العربية، تقتلها تقنيات البحث والنقاش لكنها تغلف ضمير أكثرية العرب. إن إجماع الجماهير العربية على تأييد وحدة الكويت

والعراق رغم عدم ثقتهم بصدام حسين هو خير دليل على ذلك(*). كذلك التأييد الذي منحه العرب لعبد الناصر، رغم فشله في معظم معاركه، وهو تأييد لم يكن له سبب آخر غير دعوته الوحدوية.

إن مسألة وحدة الأمة بالنسبة للعرب تتعدى وجودهم كأمة. ليست هي مسألة محض قومية. إنها تتعلق بوجودهم في العالم ووجود العالم بالنسبة إليهم. المسألة هنا هي المغزى الكوني بالنسبة للعرب المرتبط برسالتهم إلى العالم؛ هذه الرسالة التي بدأت مع الرسول والتي كانت خاتمةً لتاريخ طويل قبل الرسول. بالنسبة إليهم لا معنى للتاريخ قبل الإسلام، لا معنى للجاهلية، إلا بمقدار ما تقود إلى الإسلام(**)؛ والإسلام أمة؛ والأمة عربية كونية؛ وفي ذلك تناقض. التناقض هو بين الكوني والقومي. على هذا الأساس يمكن القول أن مفهوم الأمة لدى العرب مفهوم غير قومي، والأمة العربية أمة غير قومية، لأن كليهما يحمل معنى التجاوز إلى ما هو أعمّ وأشمل. كلاهما يشكل طموحاً لاحتواء العالم. وما ذلك إلا لأن العرب يحملون الرسالة الإسلامية إلى العالم.

لا زلنا نرى المثقف العربي ينتسب إلى مرحلة واحدة من تاريخه وهي مرحلة الخلفاء الراشدين والفتوحات؛ فكأنه يعلن بذلك تعلقه المستمر حتى الزمن الراهن بالدعوة الكونية التي تعبر عن نفسها بالرسالة الإسلامية. وما زال حديث المغيرة بن شعبة عند رستم قائد الفرس، عشية القادسية يعكس هذا التوجه، حين قال له بما معناه أن المسألة لم تعد مسألة فقرنا وتشردنا في الصحراء، لقد صار لدينا دعوة(***). هذا الأمر الذي عبر عنه ابن خلدون بقوله أن نشوء الدول

(*) إن الاستخفاف بمشاعر الجماهير العربية لدى الغرب والاقتصار على رؤية مسألة العراق ـ الكويت في إطار عمل غير شرعي يقوم به حاكم جائر شبه مجنون هو أمر يبعث على مزيد من الشكوك لدى العرب بنوايا الغرب، خاصة وأن العرب يرون أن الغرب قد حمى صدام حسين من السقوط مرات في وجه أعدائه.

(**) إن قراءة المطولات التاريخية العربية، الطبري، ابن الأثير، ابن خلدون، التي تبتدىء بفصول طويلة حول التاريخ منذ بدء الخليقة تقود إلى هذا الاستنتاج.

(***) القصة مروية بعدة أشكال عند الطبري، الجزء الثالث.

عند العرب لا يتم عن طريق العصبية وحسب؛ وإنما العرب لا يستطيعون إقامة الدولة إلا بوجود عصبية قوية إضافة إلى الدعوة(*).

ربما بدا هذا القول سخيفاً في زمن لا يستطيع العرب الاتفاق على شيء، وهم غارقون في نزاعات وحروب أهلية محلية. وهذا أمر يعمق لدى العربي الشعور بالتفاهة وانعدام المغزى. قد يبدو هذا القول كمقامر يراهن على كل شيء أو لا شيء. ربما كان انتظار القفزة الضخمة والفجائية إلى الوحدة نوعاً من المغامرة أو المقامرة. لكن ألا يفسر العلماء الآن نشوء العالم بما يسمى القفزة الكبرى (Big Bang)؟ ألا يحدث ذلك في كل مرة يتحول فيها السائل إلى غاز؟

إن أهمية مسألة الوحدة ومغزاها الكوني بالنسبة للعرب هي التي تفسر علاقة عبد الناصر بالجماهير العربية. كانت انطلاقة عبد الناصر الكبرى، بنظر العرب، في مؤتمر باندونغ، تعبيراً عن الخروج من المحلي إلى الكوني. بعدها غفر العرب لعبد الناصر هزائمه، وأعماله الفاشلة. غفروا له لأن خروجه من المحلي إلى الكوني جعلهم يشعرون مرة أخرى بمعنى لوجودهم، وبمغزى له. عبر عبد الناصر عن اتجاهه بنظرية الدوائر الثلاثة (التي كانت الأمة العربية واحدة منها فقط) ومارس هذا الاتجاه بالحياد الإيجابي. وضع نفسه والأمة حيال العالم. لذلك لم يعد مهماً ماذا يفعله على صعيد الحياة اليومية، علماً بأن أخصامه من العرب استخدموا أخطاءه على صعيد الحياة اليومية ضده لكنهم لم يفلحوا في ذلك.

يرتبط تعبير القومية عند الغربيين بالأرض والدولة التي تحتل حيزاً معيناً من الأرض، بينما يرتبط مفهوم الأمة عند العرب بالانتماء الايديولوجي الديني. إن مواطنية العربي لا تنحصر في إطار جغرافي تحتله دولة قطرية لا يعتبرها من صنعه. ولا يستطيع أن يفهم لماذا يحتاج المغربي إلى تأشيرة دخول إلى تونس أو لبنان أو السعودية. خلال التاريخ الماضي قبل نشوء الدول القطرية الراهنة لم يكن هناك حواجز في المواطنية بين مختلف الأقطار العربية والإسلامية، بل كان

(*) مقدمة ابن خلدون.

العبد يشترى من بلاد بعيدة ويتم تلقينه بالإسلام وتدريبه العسكري فيدخل سلك الجندية وربما صار أميراً أو سلطاناً. حتى الغرباء يصيروا مواطنين وربما سلاطين بمجرد انتمائهم الإيديولوجي.

ربما كان منشأ هذا الفرق يعود إلى أن مفهوم الغرب للدولة القومية نشأ في أحضان فيدرالية تعتمد على ملكية الأرض في مرحلة توسعها وانتصارها على العالم، بينما تطرح الدولة العربية «الحديثة» مفهومها في وقت تنهزم الأمة أمام لعالم الخارجي بقيادة اقطاع شرقي لا يصلح إلا للقمع الداخلي ونهب الرعية وممارسة شتى أنواع المظالم والإهانات تجاهها(*).

ما يزال تعبير الأمة لا يتطابق مع «القومية» وما زالت القومية لا تجد طريقها إلى الذهن العربي رغم وجود انتماء وهوية عربيين منذ ما قبل الإسلام. ذلك لأن مفهوم الأمة يتجاوز «القومية العربية» بالمعنى الغربي لكلمة قومية. والدولة القطرية لم تستطع أن تشكل قومية بنظر العربي. أكثر من ذلك، إن تعبير القومية العربية لم يستطع أن يجد تعريفاً محدداً له عند أصحاب الاتجاه القومي العربي. ما زال هذا التعبير يحمل عدداً من الالتباسات لعدم اقتصاره على التعريف الغربي المرتبط بحيّز من الأرض التي تشكل إطاراً لدولة قائمة. إن الالتباسات التي يحملها مفهوم القومية العربية وهي التباسات تتعلق بالإسلام والعروبة، والكونية، ربما كانت التباسات تبعث على نحو صحي سليم يحمي القومية العربية من الوقوع في مطبات الشوفينية والفاشية التي أصيبت بهما القوميات الغربية التي ما تزال تعاني منهما معاناة تدفعها إلى التعامل مع العرب بالطريقة التي نشهدها الآن.

مفهوم الدولة

كان تشكيل دولة إسلامية مؤسسة على دستور في المدينة، حجر الزاوية في

(*) إن كتاب الجبرتي «عجائب الآثار في التراجم والآثار» يشهد بوضوح تام على ممارسات الإقطاع المملوكي الجائرة والمهينة تجاه الرعية، في وقت تخلى فيه هذا الاقطاع عن مهمته الأهم وهي الجهاد ضد الغزو الخارجي (النابليوني ثم الانجليزي). وما زال كتاب الجبرتي يصلح لوصف المرحلة العربية الراهنة.

إطلاق وتوسع الدعوة. منذ البداية كان للدولة بنية ذات هرمية واضحة التراتبية، وإلا لما كان بإمكان هذه الدولة أن تدير من مركز واحد ثابت جميع تلك الفتوحات وتنظم جمع الضرائب وأمور الخراج والعلاقات مع الشعوب المغلوبة(*).

استجابت الدولة الإسلامية لمشاكل العصر في كل مرحلة وتطورت تبعاً لذلك. كان صراع الحزبين اليمني والقيسي أيام الأمويين صراعاً حول طريقة التعامل مع سكان البلدان المفتوحة وأسلوب الفتح. كان ذلك الصراع بين حزبين سياسيين أكثر منه انقساماً بين تجمعات قبلية(**). ثم جاءت الدولة العباسية لينشأ صراع بين العرب والموالي، ولتبدأ عملية انصهار واسعة ينفتح فيها المجال السياسي والاجتماعي لكل الشعوب الداخلة في إطار الدولة الاسلامية. وكان ضعف الخلافة العربية وصعود أمراء الجيوش من غير العرب ثم السلاطين ثم العبيد المماليك على أنقاض الخلافة التي لم يبق منها إلا الرمز الديني المفرغ من أي محتوى سياسي لكن المشبع بالمحتوى الديني والثقافي الذي يترك أثره غير المباشر على السياسة. كان هذا الضعف ذاته أمراً ذا أثر كبير في عملية الانصهار(***).

تطورت بنية الدولة خلال هذه المراحل لتأخذ شكلها الأعلى في دولة المماليك. كانت هذه الدولة مجردة عن العلاقات المحلية لأنها كانت تتشكل من عبيد مستوردين للقيام بمهام محددة بعد أن يتم تلقينهم وتدريبهم(****) ولولا هذه

(*) إن كتاب محمد عابد الجابري المهم حول بنية العقل، ينتهي إلى السقوط في الجزء الثالث الذي يدور حول العقل السياسي العربي حيث لا يرى إلا عقيدة وقبيلة وغنيمة. لا يرى الجابري أن دولة مترامية الأطراف ذات مركز ثابت تختلف عن دولة قبلية يرتحل مركزها مع العشيرة فتنحصر مواردها بالغنائم.

(**) يبرهن على ذلك محمد عبد الغني شعبان في كتابه عن الدولتين الأموية والعباسية.

(***) يصف مونتغمري واط في كتابه Islam and Integration in Society عملية الإنصهار هذه بمداها الثقافي والديني الواسع.

(****) يصف هذه الدولة بشكل كامل القلقشندي في صبح الأعشى الذي كتب في تطور بنية الدولة. ويصف السيرورة التاريخية لهذه الدولة المقريزي في كتاب السلوك. وكلاهما فقيه.

المهام لما استطاع العبيد أن يصبحوا أمراء وسلاطين يتحكمون بالمجتمع(*). إن التقسيمات الإدارية في أيام المماليك، والهرمية الدقيقة المرتبطة بتلك التقسيمات، والأعراف والطقوس المتبعة في كل مناسبة رسمية، وطريقة المكاتبات الرسمية، ونوعية القلم المستخدم لكل مكاتبة، وغير ذلك من الأمور تدل على وجود بنية دقيقة التراتبية للدولة.

لم تستطع دولة المماليك أن تصل إلى ما وصلت إليه، ولم يستطع المماليك أن يحافظوا على بقائهم رغم انتصار العثمانيين عليهم في بداية القرن ١٦ (علماً بأن المماليك بقوا حكاماً محليين حتى القرن ١٩) لولا قيامهم بالمهمة الأساسية المطلوبة من أي حكومة عربية إسلامية، وهي مهمة الجهاد في وجه الأعداء الخارجيين. والمعلوم أن دولة المماليك نشأت في ظروف الجهاد ضد الصليبيين والمغول. وما زلنا في القرن العشرين نرى الحكومات العربية تبرر سياستها الداخلية، القمعية في معظم الأحيان، بمبررات الصراع ضد الأعداء الخارجيين (بالدرجة الأولى إسرائيل ومن يدعمها)، كما رأينا في الخمسينات والستينات الجماهير العربية تصفق لسقوط الليبرالية التي تقاعست في الجهاد ضد الأعداء الخارجيين(**).

انطلاقاً من ذلك، أي من وعي عميق لضرورة ولأهمية الجهاد، صاغ الفقهاء، من الماوردي إلى أبي يعلى إلى ابن جماعة إلى ابن تيمية نظرية في مفهوم وبنية الدولة الإسلامية. ترتكز هذه النظرية على عنصرين أساسيين أولهما الطاعة للحاكم مهما كان جائراً وظالماً وثانيهما مهام الحاكم التي تدور حول الجهاد وحماية البيعة وتحصين الثغور(***)، الخ..

(*) كلمة مولى تحمل معنيين التابع والسيد في آن معاً، كتعبير عن أثر التطور التاريخي في اللغة.

(**) ما زال العرب محكومين بالخيار بين الجهاد من أجل الحرية في وجه الخارج المرتبطة بالقمع في الداخل وبين الديمقراطية المصحوبة بإلغاء فكرتي الجهاد والوحدة؛ ولا يستطيعون الاستفادة من الحريتين معاً. يعبر الجبرتي عن هذا المأزق بكل مرارة في وصفه للمماليك ولمحمد علي باشا الذين يكرههم؛ كما يعبر المثقف العربي الراهن عن مرارته تجاه حكامه بطريقة مشابهة.

(***) هي مهام عشرة يكررها الفقهاء الاسلاميون برتابة في كتاباتهم حول الدولة الاسلامية. راجع ابن جماعة في تحرير الأحكام.

ليس صحيحاً أن الفقهاء دعوا إلى طاعة السلطان عادلاً كان أم جائراً لأنهم كانوا أتباعاً له بل إدراكاً منهم لضرورات تاريخية وظروف موضوعية تفرض نفسها. الماوردي كان يضع برنامجاً لعودة الخلافة ويفاوض السلطان السلجوقي الآتي إلى بغداد باسم السنّة لإزاحة البويهيين الفرس. وأبو يعلى كان حنبلياً يمثل العامة في مواجهة الأمراء والسلاطين، وابن جماعة كان يعزل نفسه من قضاء الشافعية في القاهرة بضع مرات احتجاجاً على تصرفات السلطان الناصر محمد بن قلاوون، وابن تيمية مات في سجن السلطان.

إن نظرية الفقهاء في مفهوم الإمامة وبنية الدولة تندرج في إطار إشكالية وجود الأمة، التي تحتم على العرب حل هذه الإشكالية وتحقيق وجود الأمة في دولة واحدة قبل البحث في إشكال وجودها. لم يعتبر الفقهاء شكل الدولة مهماً ما دامت الدولة قائمة، لأنه بدون الدولة تكون هناك الفتنة، والفتنة أشد من القتل لأنها تعرض الأمة للهزيمة في وجه العدو الخارجي.

وما زالت هذه الإشكالية تفرض نفسها في القرن العشرين، خاصة في هذا العقد حيث يواجه العالم والعرب بأنظمة دولية وشرعية أليمة تفرض على العرب أن يستسلموا لتجزئة قطرية تلغي وجودهم كأمة واحدة.

صحيح أن الدولة العربية الواحدة لم تكن موجودة سوى لفترة قصيرة من التاريخ العربي الإسلامي. لكنه كان لدى العرب على الدوام دولة قطب تحتل مكاناً مركزياً في وعيهم ويعتبرونها تجسيداً لنزوعهم نحو الوحدة حتى ولو كانت هذه الدولة لا تحتل سوى جزء ضئيل من الأرض العربية. هكذا كانت دولة الحمدانيين رغم صغر مساحتها، ودولة الأيوبيين ثم المماليك ثم السلاجقة ثم العثمانيين. والمراسلات التي يوردها القلقشندي في صبح الأعشى بين الدول الإسلامية الأخرى ودولة المماليك تشير إلى أن هذه الدولة كانت الدولة القطب لدى العرب والمسلمين عامة.

إن ما يحرك العرب ويعبر عن مزاجهم التاريخي هو مفهوم الأمة؛ والأمة موجودة في وعيهم سواء توحدوا أم لم يتوحدوا وسواء وجدت الدولة الواحدة أم

لم توجد. هم يعلمون أن الوحدة ضرورية، وبدونها يبقى مفهوم الأمة متحققاً على الصعيد الثقافي وحسب. كما يعلمون أن الدولة ضرورية أيضاً لأنها تنقل وجود الأمة من الصعيد الثقافي إلى الصعيد السياسي؛ فهي الأداة التي تحقق الأمة بها وجوداً فعلياً يساعدها على ممارسة دعوتها التي تخرجها من الحيّز القومي الضيق إلى مجال أرحب وأوسع هو العالم والكون بأسره.

الأمة تقود إلى الوحدة، والوحدة تقود إلى الدولة؛ لكن وجود الأمة لا يتوقف على تحقق الوحدة أو الدولة؛ بل إن وجود الأمة هو الشرط الضروري لكل ما عداه. والعرب يعتبرون أن تحقيق الوحدة والدولة لا بد أن يتم عندما تتوفر القدرات اللازمة وهم ينتظرون دائماً الظروف المناسبة؛ وقد عودتهم صحراؤهم (التي وإن تركوها، ما زالوا ينفرون من خشونتها وتهديدها الدائمين لحياتهم المدينية الحضرية، لكنها ما زالت تعيش في نفوسهم،) على الصبر وحسن التعامل حتى مع السراب.



مفهوم السياسة عند العرب قبل الإسلام

فارس إشتي

١ . تقديم :

تباينت آراء المفكرين السياسيين حول مفهوم السياسة تبعاً للزمن الذي عاشوه والأرض التي استظلتهم والمنبت الاجتماعي الذي ترعرعوا فيه والهوى السياسي والفكري الذي قاد خطواتهم والمناخ الحضاري الذي حكم تفكيرهم.

فالمفكرون اليونانيون فهموا السياسة نظاماً لسكان الدولة والدولة هي الدولة ـ المدينة فقدم كل منهم تصوراً لنموذج التعامل داخلها وطبيعة القيمين على أمورها وعلاقتهم بمواطني الدولة فكان هاجسهم المواطن وحريته والعدالة[1].

والمفكرون الرومان فهموا السياسة نظاماً لمواطني الامبراطورية التي تجاوزت، بمداها، حدود المدينة اليونانية فانكبّوا على تقديم تصور للعلاقة بين مواطني هذه الدولة المترامية الأطراف وتصور للعلاقة بين روما، المدينة والقيادة،

---

(١) انظر: جورج سابين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العمروسي، دار المعارف بمصر، ط ١٩٥٤.
وفرنسوا شاتليه وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الانماء العربي، ط ١، ١٩٨٤.

وبقية الأصقاع فكانت المساواة والقانون[٢].

ومفكرو العصر الوسيط فهموا السياسة نظاماً للبشر عامة فاختلط الديني بالدنيوي والسلطة الزمنية المحدودة بالسلطة الروحية غير المحدودة وكان تصارعهما محور السياسة[٣].

وأُدخلت العلاقة بين المجتمع والدولة وموقع القوى الفاعلة فيه من الحزب إلى القوى الضاغطة الأخرى في صلب السياسة في العصور التي تلت[٤].

وانحصر مفهوم السياسة، في عصرنا الراهن، بأحد اطارين: علم حكم الدولة أو فنها أو الاثنان معاً أو علم السلطة، وإن تشعبت الآراء في حدود الدولة أو السلطة، موضوع السياسة، وفي نوعية العلاقة التي تربط رأس الدولة أو صاحب السلطة بالمواطنين أو المقودين في الجماعة وفي طبيعة المؤسسات التي تنظم العلاقات في الجماعة.

إلّا أن هذا الاختلاف القديم أو الراهن حول مفهوم السياسة لم يخرج عن محاور أساسية شكلت قاعدة لأيّ مفهوم للسياسة وأرضية دار حولها الحوار انطلاقاً من اعتبار السياسة ما يتعلق بالشأن العام (الجماعة، المجتمع، الأمّة، العالم) وتنظيمه. ودارت الأبحاث والحوارات حول:

ماهية الجماعة وحدودها.

ومن يشرف على تنظيم الجماعة وكيفية ارتقائه هذا الموقع، وصفاته وعلاقاته بباقي أعضاء الجماعة.

وما هي العلاقات التي تحكم أعضاء الجماعة فيما بينها وفيما بينها وبين المشرفين عليها وفيما بينها والخارج.

---

(٢) انظر المصدرين السابقين.

(٣) ن.م وبالأخص الكتاب الثاني من تطور الفكر السياسي، الصادر عن نفس الدار سنة ١٩٦٤.

(٤) راجع فرنسوا شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية، م.س.

وإذا كان الثابت في السياسة اعتبارها تتناول الجماعة وتنظيمها وما يتفرع عن ذلك من تحديد للجماعة والعلاقات التي تحكمها فإن المتغير فيها هو تحديد إطار الجماعة ونوعية التنظيم السائد بينها أو المقترح لها من تحديد لمصدر السلطة فيها وطرق التصرف بها وعلاقة الأفراد فيما بينهم وبين السلطة.

وهذا التغير هو الذي حدا بالمفكرين السياسيين إلى تقديم اجابات عن الأسئلة المثارة في القضايا المتغيرة بغية تقديم حلول مثلى لقضايا السياسة المختلفة وهو الذي حدا بنا لطرح السؤال: ما هو مفهوم السياسة عند العرب؟ في محاولة مقصودة لتتبع هذا المفهوم عبر التاريخ من جهة ولمقارنة هذا المفهوم بغيره من المفاهيم لدى الأمم الأخرى.

والملفت للنظر أن الكتابات التي وصلتنا من عصر ما قبل الإسلام والعهد النبوي والعهد الراشدي لم تستعمل تعبير «سياسة» بالمعنى المتعارف عليه حالياً، لا بل لم نجد هذا التعبير متداولاً بأي معنى آخر وما استعمل للتعبير عن معنى السياسة الحالي هو «الأمر» و«الملك»، وأضيف في العهد الراشدي تعبير «الخلافة» و«الإمامة».

ولعل البداية الأولى لاستعمال تعبير السياسة بالمعنى الحالي قد بدأت مع كتّاب القرن الثاني للهجرة وأصبحت سائدة في القرون التي تلت وإن كنا نلحظ لدى بعض من كتب عن عهد ما قبل الإسلام والعهد الراشدي والأموي (القرن الأول للهجرة) استعمال كلمة ساس بمعناها الحالي.

ففراشة بن عمرو العبسي، الشاعر الجاهلي، قال:

فلا قوم إلّا نحن خير سياسة وخير بقيات بقين وأولا[5]

وأبو جعفر الطبري (٢٢٤ ـ ٣١٠ هـ) روى قول اعرابي لعمر بن الخطاب أثناء خلافته (١٣ ـ ٢٣ هـ)[6]:

---

(٥) مطاع صفدي وايليا حاوي، موسوعة الشعر العربي، العصر الجاهلي، الجزء الرابع شركة خياط للكتب والنشر ـ بيروت ١٩٧٤، ص ١٥٧.

(٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء الرابع، دار المعارف بمصر، الجزء ٤، ص ٢٢٠.

ما ساسنا مثلك يا ابن الخطاب أبر بالأقصى ولا بالأصحاب
بعد النبي صاحب الكتاب

وروى أيضاً خطبة زياد بن أبيه عندما ولاه معاوية على البصرة (٤٥ هـ) ومما قاله: «أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا... فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما ولينا... فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم فإنهم ساستكم المؤدبون لكم، وكهفكم الذي إليه تأوون ومتى يصلحوا تصلحوا»[٧].

وأتبع ذلك بالقول «وساس الناس سياسة لم يرَ مثلها»[٨].

كما روى:

«فانا قد جربنا وجربنا وسسنا وساسنا السائسون فوجدنا هذا الأمر لا يصلح آخره إلّا بما صلح أوله بالطاعة اللينة المشبه سرها بعلانيتها وغيب أهلها بشاهدهم وقلوبهم بألسنتهم ووجدنا الناس لا يصلحهم إلّا لين في غير ضعف وشدة في غير عنف».

كما ورد في ديوان الحطيئة تعبير سوس إذ قال:

لقد سوّست أمر بنيك حتى تركتهم أدق من الطحين[٩]
لعمري لقد امسى مع الامر سائس يصير بما ضر العدو اريب

كما أورد أحمد الشايب في تأريخه للشعر السياسي أبياتاً لشعراء أمويين ورد لفظ السياسة فيها مثل:

---

(٧) ن.م، الجزء ٥، ص ٢٢٠، وقد ذكر الجاحظ الخطبة في كتابه البيان والتبيين، الجزء ٢، ص ٦٢ - ٦٥، وأوردها محمد ماهر حماده في كتابه «الوثائق السياسية والادارية» للعصر الأموي.

(٨) ن.م، الجزء الخامس، ص ٢٢٢.

(٩) ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت وآخرين، تحقيق نعمان أمين طه، مطبعة الحلبي بمصر. ط ١٩٥٨، ص ٢٤٧ و ٢٧٨.

* قول يزيد بن ضبة مولى ثقيف في هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥ هـ).

ألا مَن مبلغ عني هشاماً فما منا البلاء وما بعدنا
ولينا الناس أزماناً طوالاً وسسنا وسدناهم وقدنا
وأتلد مجدنا أنا كرام بحد المشرفية عنه ردنا[١٠]

* قول الكميت الأسدي في هجاء بني أمية:

فقل لبني أمية حيث حلوا وإن خفت المهند والقطيعا
أجاع الله من أشبعتموه وأشبع من بجوركم أجيعا
بِمَرضيٍّ السياسة هاشمي يكون حياً لأمته ربيعا[١١]

* قول السيد الحميري مخاطباً السفاح (١٣٢ - ١٣٦ هـ):

دونكموها يا بني هاشم فجددوا من عهدها الدارسا
دونكموها فالبسوا تاجها لا تعدموا منكم لها لابسا
لو خير المنبر فرسانه ما اختار إلّا منكم فارسا
قد ساسها قبلكم ساسة لم يتركوا رطباً ولا يابسا[١٢]

* قول يزيد بن ضبة مفتخراً بنسبه:

ولينا الناس أزماناً طوالاً وسسناهم ودسناهم وقدنا
ألم ترَ من ولدنا كيف أشبى وأشبينا وما بهم قعدنا[١٣]

ونجد في قاموس الجمهرة لمحمد بن الحسن بن دريد (٢٢٣ - ٣٢١) معنى للسوس (مصدر السياسة) هو: «والسوس معروف يقال فلان من سوس صدق

---

(١٠) أحمد الشايب، تاريخ الشعر السياسي الى منتصف القرن الثاني، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥، ص ٨.
(١١) ن.م، ص ١٦٥.
(١٢) ن.م، ص ١٧٠.
(١٣) ن.م، ص ١٩٤.

ومن توس صدق إذا كان من أصل صدق»[١٤] دون تطرق لجانب الأمر أو الملك كما فعلت القواميس اللاحقة[١٥].

إلّا أن هذا الأمر تغير في أواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث إذ نلحظ في كتاب ابن النديم «الفهرست» أسماء لكتب سياسية صدرت في هذه الفترة وإن لم يعطِ صاحب الفهرست (٣٧٧ هـ) عنواناً مستقلاً للسياسة في فهرسته مكتفياً بذكر عناوين ذات مضمون سياسي، مثل: في الفتوح، في المشورة، في العصبية، في البيعة، في الصلح، في الجهاز[١٦]. ويورد ابن النديم اسم كتاب «تدبير الملك والسياسة» لسهل بن هارون، الذي كان متحققاً بخدمة الخليفة المأمون (١٧٠ ـ ٢١٨ هـ) وصاحب خزانة الحكمة التي أسسها الخليفة للقيام بأعمال الترجمة[١٧]. واسم كتاب «الكتاب وسياسة المملكة وسيرة الخلفاء» لعلي بن عيسى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ[١٨]. وكتاب «السياسة» للسرخسي[١٩]. وكتاب «السياسة والخلفاء والأمراء» للحلاج المتوفى عام ٣٠٩ هـ[٢٠].

إلّا أنه لم يرد في كتب كتّاب الفترة الأسبق والتي تبحث أمور السياسة تعبير السياسة مثل:

كتب الجاحظ (توفي عام ٢٥٥ هـ): الإمامة على مذهب الشيعة، إمامة بني العباس، وجوب الإمامة[٢١].

كتب ابن المقفع (توفي عام ١٣٩ هـ): «خداينامه في السير» «آيين نامه في

(١٤) محمد بن الحسن بن دريد، الجمهرة، حيدر آباد، ١٣٤٤ هـ. الجزء الثالث ص ١٩٨.
(١٥) الصحاح للجوهري (٣٩٣ هـ) ولسان العرب لابن منظور (٧٧١ هـ).
(١٦) ابن النديم، الفهرست، مكتبة الأسدي ومكتبة الجعفري ـ طهران، ١٩٧١، ص ١٤٠.
(١٧) ن.م، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.
(١٨) ن.م، ص ١٤٢.
(١٩) ن.م، ص ١٦٦.
(٢٠) ن.م، ص ٢٤٣.
(٢١) ن.م، ص ٢١٠.

الآيين» و «التاج في سيرة انوشروان» والأدب الكبير والأدب الصغير[٢٢].

كما وصلتنا كتب تحمل عناوين سياسية ككتاب «الإمامة والسياسة» المنسوب لابن قتيبة المتوفى عام ٢٧٦ هـ[٢٣]. وكتاب «السياسة المدنية» للفارابي المتوفى عام ٣٣٩ هـ[٢٤].

كما ذكرت ترجمات لكتب سياسية فارسية ويونانية أشرنا إلى بعضها في ذكر عناوين ابن المقفع الفارسية ونذكر حنين ابن اسحق (المتوفي سنة ٢٦٠ هـ) الذي ترجم كتابي الجمهورية والنواميس لأفلاطون[٢٥]. وقد ذكرهما جرجي زيدان باسم «السياسة»[٢٦].

وهكذا نلحظ أن تعبير «السياسة» لم يأخذ معنى يشتم منه ما يتعلق بالشأن العام إلاّ في مرحلة متأخرة نسبياً واقتصر وروده في هذا المعنى قبل ذلك على خطبة لزياد بن أبيه، وبعض الأشعار أيام الأمويين.

ونلحظ أول ما نلحظ ورود تعبير سياسة في القواميس في الصحاح لإسماعيل بن حمّاد الجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ. حيث يقول تحت سوس: سست الرعية سياسة وسُوِّس الرجل أمور الناس إذا ملك أمرهم، ويستشهد ببيت من الشعر للحطيئة:

لقد سُوِّست أمر بنيك حتى   تركتهم أدق من الطحين[٢٧]

في حين نرى تطويراً لمضمون التعبير في القواميس اللاحقة.

فابن منظور يعرّف السوس بالرئاسة، وساس الأمر سياسة: «قام به

---

(٢٢) ن.م، ص ١٣٢.
(٢٣) ابن قتيبة «الامامة والسياسة»، مطبعة الفتوح الأدبية، ١٣٣١ هـ.
(٢٤) الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق د. فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٦٤ م.
(٢٥) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ص ٣٠٤.
(٢٦) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، مطبعة الهلال، ١٩٣١، ص ١٥٢.
(٢٧) اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، باب السين فصل السين.

والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، وسوس الدواب إذا قام عليها وراضها. والسوس: الأصل والطبع والخلق والسجية[٢٨].

والزبيدي المتوفى عام ١١٧٤ هـ يعرف السوس بالطبيعة والأصل والخلق والسجية وسست الرعية سياسة (من المجاز) أمرتها ونهيتها، وساس الأمر سياسة قام به، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه، والسّوس الرياسة، ويعتبر من المجاز سُوِّس فلان أمر الناس إذا صُيِّر ملكاً أو ملك أمرهم[٢٩].

ولا نلحظ في الكتب التي وصلتنا وعنوانها السياسة تعريفاً محدداً لمفهوم السياسة، وإن كان مضمونها يتعلق بمضامين سياسية، فصاحب «الإمامة والسياسة» يتحدث عن تاريخ الخلفاء منذ اجتماع السقيفة والبيعة للخليفة أبي بكر الصديق إلى خلافة المأمون[٣٠].

وأبو نصر الفارابي في «السياسة المدنية» يتناول «المبادىء التي بها قوام الأجسام والأغراض»، ثم يتحدث عن الانسان وضرورة الاجتماع وتنوع الأمم وغاية الإنسان ثم أنواع الرئاسات والمدن[٣١].

وسندع عرض مفاهيم السياسة عند هؤلاء المفكرين إلى دراسة أخرى مكتفين في هذه الدراسة بعرض مفهوم السياسة عند العرب قبل الإسلام وفي القرآن الكريم والعهد النبوي، آملين أن نتابع عرض تطور هذا المفهوم في دراسات لاحقة.

ونكرر القول أن متابعتنا ستكون مما يشتم منه ما يتعلق بأمور الجماعة وتنظيمها دون تقيد بتعبير «سياسة» كما سنتتبع ما يوحي بهذا الشأن كتعبيري «الأمر» و «الملك» و «الحكم» قبل الإسلام، مع إضافة تعبيري «الخلافة» و «الإمامة» بعده.

---

(٢٨) ابن منظور لسان العرب، دار صادر - بيروت ١٩٥٦، باب السين فصل السين.

(٢٩) الزبيدي، تاج العروس، تحقيق محمود محمد الطناحي، مطبعة حكومة الكويت ١٩٧٦، باب السين فصل السين.

(٣٠) ابن قتيبة، الامامة والسياسة، م.س.

(٣١) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، م.س.

٢ . مفهوم السياسة والحكم قبل الإسلام:

يبدو من استعراض ما وصلنا عن العرب قبل الإسلام عدم وجود كتابات تتناول السياسة في المنطقة بشكل مباشر واقتصر ما وصلنا على:

- شعر نُسِب للجاهلية، إلاّ أنه لم يدوّن إلاّ في القرن الثاني للهجرة النبوية.

- نقوش بلغات سابقة للعربية إنْ في الجزيرة العربية أو في بلاد الرافدين وبلاد الشام وبلاد النيل والتي لم تفك رموزها إلاّ في عصر متأخر (القرن التاسع عشر ميلادي وما تلاه).

- وصف للمنطقة وأخبار عنها رواها المؤرخون اليونانيون والرومانيون.

- إلاّ أن عدم وصول كتابات كافية عن تلك المرحلة نستطيع منها استشفاف مفهوم متكامل للسياسة لا يعني عدم وجودها إذ ما زالت الحفريات الأثرية، على قلتها، تكشف الجديد تلو الجديد. كما لا يعني ذلك عدم وجود مجتمعات سياسية ودول في تلك المرحلة، إذ تشير المصادر التي ذكرنا إلى قيام دول وحضارات في المنطقة التي تعرف اليوم ببلاد العرب إلى الدرجة التي اعتبر معها المؤرخ فيليب حتي أن هذه المنطقة هي مهد الحضارة بإجماع علماء التاريخ[٣٢].

ويمكن لحظ الآتي في هذا المجال:

- قيام دولة مركزية في وادي النيل منذ ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد وحكمتها أسر ملكية عديدة. وشهدت مراحل ازدهار وتوسع فامتدت حدودها إلى بلاد الشام والرافدين وبلاد المغرب العربي كما شهدت مراحل ضعف وانكفاء فسيطرت عليها قوى خارجية[٣٣].

---

(٣٢) فيليب حتي، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، الجزء الأول، الدار المتحدة ـ بيروت ط ١، ١٩٧٥، ص ٣.

(٣٣) يراجع كتاب د. نجيب مخائيل ابراهيم، مصر والشرق الأدنى القديم، دار المعارف بمصر الذي يعدد أربعة عشر مرحلة لهذه الحقبة، ويصف في ثلاثة أجزاء من كتابه هذه المراحل.
كما يراجع كتاب فيليب حتي الآنف الذكر.

ـ قيام دول مركزية في بلاد ما بين النهرين في نفس الفترة وتعاقب الأسر عليها التي جاءت كل واحدة لتقضي على الدولة التي سبقتها وتقيم دولتها فكانت الامبراطورية الأكدية ثم البابلية فالأشورية فالبابلية الجديدة إلى أن خضعت المنطقة لسيطرة الفرس ثم المقدونيين والرومان ثم الفرس مجدداً(٣٤).

ـ قيام مدن ـ دول في بلاد الشام في تلك الفترة أيضاً كالدويلات الكنعانية ومملكة اسرائيل التي تعرضت كما تعرضت دول مصر وبلاد الرافدين للغزو الفارسي ثم المقدوني والروماني(٣٥).

ـ قيام دول صغيرة في اليمن وأطراف الجزيرة العربية الجنوبية كالدولة المعينية (١٣٠٠ ق.م ـ ٦٥٠ ق.م) بين نجران وحضرموت والدولة السبئية (٨٠٠ ق.م ـ ١١٥ ق.م) في سبأ، والدولة الحميرية (١١٥ ق.م. ـ ٥٢٥ م) في سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت. والتي خضعت بعد ذلك لسيطرة الأحباش ثم الفرس(٣٦).

ـ قيام دول صغيرة على أطراف الجزيرة العربية الشمالية كدولة الأنباط (٤٠٠ ق.م ـ الميلاد) بين غزة والعقبة وبصرى ودمشق وتدمر (الميلاد ـ ٢٧١ م) في بلاد الشام الداخلية، والغساسنة (٥٢٩ ـ ٦٥٩ م) والمناذرة (٢٨٨ ؟ ـ ٦٠٥ م) في الحيرة، وكندة (٤٦٠ ـ ٥٢٥ م) في نجد واليمامة وهي إمارات مستقلة جزئياً نشأت في ظلال التنافس الفارسي ـ البيزنطي على المنطقة(٣٧).

ـ سيطرة الدولة الفارسية أيام الأخمينين على بلاد الرافدين وبلاد الشام وبلاد النيل (٥٢٥ ـ ٣٣٢ ق.م) ثم اعادة السيطرة أيام الساسانيين، بعد ضعف الدول البيزنطية، على اليمن وبلاد الرافدين (٥٢٥ م) حتى الفتح العربي(٣٨).

---

(٣٤) راجع كتاب نجيب مخائيل ابراهيم الآنف الذكر وبالأخص الجزءين: الخامس والسادس.

(٣٥) يراجع نفس المصدر، وبالأخص الجزء الخامس.

(٣٦) يراجع د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٩. ود. عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في العصر الجاهلي، دار النهضة ـ بيروت ط ١، ١٩٧٠.

(٣٧) يراجع نفس المصدرين السابقين.

(٣٨) يراجع كتاب نجيب مخائيل ابراهيم الآنف الذكر.

ـ سيطرة المقدونيين أيام الاسكندر على بلاد الشام وبلاد الرافدين وبلاد النيل (٣٣٢ ق.م ـ ٣٠ ق.م) وكانت مصر بعد موت الاسكندر مع خلفائه البطالسة وبلاد الشام والعراق مع خلفائه السلوقيين(٣٩).

ـ سيطرة الرومان على كامل المنطقة منذ ٣٠ ق.م حتى الفتح العربي وانحسارهم عن بلاد الرافدين قبيل ذلك (مع انقسام الامبراطورية الرومانية وعودة الفرس إلى النهوض)(٤٠).

ويدل وجود هذه الدول والامبراطوريات على وجود مجتمعات سياسية وممارسات سياسة وبالتالي مفاهيم سياسية محددة وإن لم تصلنا بشكل مصاغ ومتكامل إنْ بسبب عدم استمرار أي من اللغات المحكية في تلك المرحلة، خلافاً لمرحلة ما بعد الإسلام، أو بسبب عدم الاهتمام الكافي بالتنقيب عن الآثار وفك رموز كتاباتها القديمة.

ويظهر مما وصلنا عن هذه الدول ـ وهو قليل نسبياً ـ دلالات سياسية عديدة:

١ ـ غلبة النظام الملكي ـ حسب مفاهيمنا الراهنة ـ لدى هذه الدول والذي يبدأ باستيلاء رئيس عشيرة أو أسرة أو جماعة على الحكم بالقوة ثم يورثه لأبنائه إلى أن يأتي رئيس آخر لجماعة أخرى (من الداخل أو الخارج) فتقضي عليه لتقيم سلالة أخرى على رأس الحكم وغالباً ما يربط الحاكم حكمه بصفات إلهية كما في مصر(٤١) وفي بلاد الرافدين(٤٢).

٢ ـ وجود مساعدين للملك كوزراء وكولاة على المناطق ينفذون أوامره. وكان الولاة، في بعض المراحل، يتمتعون بنوع من الحكم الذاتي كما هو الحال أيام الامبراطورية المصرية (١٥٨٠ ـ ١٠٩٠ ق.م)(٤٣).

---

(٣٩) ن.م.
(٤٠) ن.م.
(٤١) ن.م، الجزء الرابع، ص ٧٤.
(٤٢) ن.م، الجزء السادس، ص ٢٩.
(٤٣) ن.م، الجزء الأول، الكتاب الثاني، ص ٨٨.

٣ ـ وجود نوع من الحرية ظهر في حالات الدول الصغرى في المدن الفينيقية وفي دويلات ما قبل الحالة الامبراطورية في العراق ومصر وفي بعض الدويلات في الجزيرة العربية.

ففي أسطورة «أجا وجلجامش» العراقية، يذكر مشاورة جلجامش لمجلس الشيوخ عندما طلب منه اجا ملك كيش خضوع مدينته «الوركاء» له فرفض مجلس الشيوخ رغبة جلجامش بالحرب، فأعاد جلجامش بعد ذلك مشاورة مجلس الرجال القادرين على حمل السلاح الذي انسجم مع رغبته بالحرب فحارب وهُزِم[٤٤]. ويظهر من سلطة أمراء المدن الفينيقية أنها لم تكن مطلقة[٤٥]، ويورد أرسطو في كتابه «السياسة» دستور قرطاجة[٤٦]، ويعتبره أحسن وأوفى من غيره ومن أحسن ثلاثة دساتير اعتمدها. ويستشف من مناقشته لدستورها وجود ملك ومجلس للشيوخ وعدم حصر الملكية بعائلة واحدة واعتماد الانتخاب[٤٧]. ويظهر لدى الممالك العربية في جنوب الجزيرة «المزود» الذي يحيط بالملك ويشير عليه ويبحث القرارات التي يعرضها الملك فإذا ما قرر المزود شيئاً عرض قراره على المجالس القبلية ومجالس المدن للنظر فيها ولبيان رأيه، فإذا أقرت المجالس تلك القرارات صار من واجب سيد القبيلة تنفيذها على أتباعه وإذا ما عارضت المجالس تلك القرارات تعاد إلى المزود للنظر فيها. ويكوّن المزود من رجال الدين ورؤساء القبائل والموظفين[٤٨]. كما يظهر في مكة دار الندوة التي كانت تحكم المدينة وأعضاؤها هم رؤساء مكة وأصحاب المال والنفوذ فيها[٤٩].

٤ ـ وجود نوع من القوانين تحكم علاقات الناس بعضها بالبعض الأخر،

---

(٤٤) ن.م، الجزء السادس، ص ٢٦٦.
(٤٥) ن.م، الجزء الثالث، ص ٤٦.
(٤٦) مدينة أسسها الفينيقيون في شمال أفريقيا (تونس حالياً) في القرن التاسع قبل الميلاد ولعبت دوراً هاماً في محاربة روما فانتصرت عليها أحياناً إلّا أنها هُزمت أمامها في الأخير ودمرت على أيدي الرومان في القرن الثاني قبل الميلاد.
(٤٧) أرسطو «السياسة»، ص ١٧٩ ـ ١٨٢.
(٤٨) جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الثاني، م.س ص ٢٦.
(٤٩) ن.م، ص ٣٠ ـ ٣١.

ويتركز ما وصلنا منها على ما يسمى ـ راهناً ـ بالقانون المدني وقانون الأحوال الشخصية والقانون الجزائي أي أنها لا تتناول ما يسمى بالقانون الدستوري. وتظهر في «كتاب الموتى» عند المصريين القدامى نصوص تنظم هذه العلاقة[٥٠] كما تبرز بجلاء أكثر لدى الشرائع البابلية كشريعة أورغو مؤسس أسرة أور الثالثة (٢٠٥٠ ق.م) ثم شريعة اشتونا وشريعة لبث عشتار، ثم شريعة حمورابي. وهذه الشرائع تنظم العلاقات المدنية والشخصية بتفصيل دقيق محددة العقوبات الواجبة عند الاخلال بأي منها[٥١]. ثم الشرائع الأشورية[٥٢]. كما يمكن الاشارة إلى ظاهرة الأشهر الحرم في الجزيرة العربية والتي يمكن إدراجها، بمصطلحاتنا السياسية الحاضرة، ضمن اطار العلاقات الدولية.

٥ ـ وجود حالة من الاسترخاء السياسي بين الدعوة المسيحية والدعوة الإسلامية وبالأخص في القرنين اللذين سبقا انبلاج الدعوة الاسلامية إذ انتهت الامبراطوريات الكبرى الناشئة في هذه المنطقة (المصرية والآشورية) وسقطت تحت سيطرة امبراطوريات من خارجها (مقدونية ورومانية وفارسية) وكان ما بقي من دويلات صغيرة على أطراف الجزيرة العربية وفي بلاد الشام محميات للامبراطوريات الكبرى المتنافسة.

إلّا أن هذه الدلالات السياسية لا تكفي لبلورة مفهوم السياسة عند العرب قبل الإسلام للنقص في المعلومات أولاً وللتخمين الذي اعتمده ويعتمده المؤرخون لتلك الفترة، ثانياً، ولأن الجزيرة العربية التي سينطلق منها، مع الدعوة الإسلامية، مشروع سياسي كبير لم يعرف عنها وجود دول في داخلها، ثالثاً.

لهذا سنحاول إكمال هذه الدلالات الأولية بتتبع ما يستشف منه سياسة في الشعر الجاهلي، متجاوزين الدعوات التي تدعي عدم صحة هذا الشعر باعتبار

(٥٠) نجيب ميخائيل ابراهيم، مصر والشرق الأدنى القديم، م.س، الجزء الأول، الكتاب الثاني، ص ١١٣.

(٥١) ن.م، ص ٤٤ وما يليها إذ يورد النصوص الكاملة لما وصلنا من هذه الشرائع.

(٥٢) ن.م، ص ٨٢ وما يليها.

أن التقليد لا يكون إلّا لأصل وإن المقلد أو المنتحل يجهد نفسه ليحاكي الأصل، فسواء أكان ما وصلنا من هذا الشعر قد قاله أناس عاشوا قبل الإسلام أم أناس عاشوا بعده فهو، في الحالين يصف حالة ما قبل الاسلام.

ونلحظ في الشعر الجاهلي تطرقاً للأمر السياسي إن في أبيات من قصيدة أو في القصيدة كلها ويتناول السياسي منها اطار الجماعة وطبيعة السلطة وطرق اختيار القيادة وسمات القيادة الصالحة.

لا بل نرى أهم موضوعات الشعر الجاهلي: الفخر يدور حول جوانب سياسية في حياة القبائل العربية فهو تمجيد للانتصار أو تبرير للهزيمة وفي كلا الحالين يعالج مسألة سياسية من الشجاعة في الحرب أو الكرم في الأخلاق أو الأصالة في النسب.

ونلحظ ـ أيضاً ـ ارتباط الشعراء بالسياسة إنْ في وجود نسبة كبيرة من الشعراء ذوي الامارة في قومهم كامرىء القيس والسموأل وعمرو بن كلثوم وعوف بن الأحوص وزيان بن سيار المزني وغيرهم أو في المكانة الاجتماعية التي أعطيت لمن ملك ناصية الشعر فهو الناطق باسم جماعته والمفاوض باسمها ورافع مجدها وفي هذا قال ابن رشيق: «وكانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها وصنعت الأطعمة واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر كما يصنعون في الأعراس ويتباشر الرجال والولدان لأنه حماية لأعراضهم وذبّ عن احسابهم وتخليد لمآثرهم واشادة بذكرهم وكانوا لا يهنئون إلّا بغلام يولد أو شاعر ينبغ أو فرس تنتج»[٥٣].

ففي اطار الجماعة السياسية نلحظ أن إطار القبيلة هو الغالب وما الفخر بالقبيلة والهجاء للقبائل الأخرى والذي هو كثير في الشعر الجاهلي إلّا تحديد لإطار الوحدة الاجتماعية التي ينتمي اليها الفرد ومسرح للعمليات السياسية فيها، بحيث يصح القول، مجازاً، أن هذه القبائل دول صغرى وإن «أيام

(٥٣) أوردها أحمد الشايب في تاريخ الشعر السياسي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥. ص ٢٩.

العرب» هي حروب هذه الدول فيما بينها وإن أشهر الحرم المتفق عليها بينهم هي تنظيم للعلاقات الدولية بينهم.

ويتجاوز هذا الإطار القبلي بعض الشعراء الذين خاطبوا ما هو أبعد من القبيلة إلى الناس كافة أو إلى مجموعة قبائل.

فالحارث بن حلزة من بني بكر يقول في معلقته:

فملكنا بذلك الناس حتى مَلَكَ المنذر بن ماء السماء
وهو الرب والشهيد على يو م الحياريـن والبلاء بلاء
مَلِك اضرع البرية لا يو جد فيها، لما لديه، كفاء[٥٤]

وامرؤ القيس يقول:

أبعد الحارث المَلِك بن عمرو له مُلْك العراق إلى عُمان
مجاورة بني شمجى بن جرم هواناً ما أُتيح من الهوان[٥٥]

ونلحظ تحديد طبيعة الحكم بالملك أو بالأمر كما ذكرنا في أبيات الحارث ابن حلزة «مَلَك ومَلِك» وأبيات امرؤ القيس «مُلْك» وغيرها الكثير مثل:

قول امرىء القيس أثناء مخاطبته لرفيق رحلته إلى بلاد الروم:

فقلت له: لا تبك عينك انما نُحاول ملكا أو نموت فنعذرا[٥٦]

وقول عمرو بن كلثوم أثناء مناظرته عمرو بن هند:

أبا هند فلا تعجل علينا وأنظِرْنا نخبرك اليقينا
بأنّا نورد الرايات بيضاً ونصدرهنّ حمراً قد روينا
وأيام لنا غرّ طوال عصينا الملك فيها أن ندينا

---

(٥٤) موسوعة الشعر العربي (١)، مطاع الصفدي وايليا حاوي، شركة خياط، بيروت، ص ٣٥٥.

(٥٥) ديوان امرؤ القيس دار بيروت ـ دار صادر، بيروت، ١٩٥٨، ص ١٧٦.

(٥٦) ديوان امرؤ القيس، م.س، ص ٩٥.

إذا مـا الملك سام النـاس الخسف أبـينـا أن نـقـر الـذل فـيـنـا[٥٧]

وقول الأفوه الأودي:

إمارة الغي أنْ تلقى الجميع لـدى الابـرام لـلإمـر والأذنـاب أقتـاد
اذا تـولى سراة الـنـاس أمـرهـم نمـا على ذاك أمر القوم فـازدادوا[٥٨]

وقول دريد بن الصمة:

أمـرتهـم امـري بمـنـعـرج الـلوى فلم يستبينوا الرشد الأضحى الغد[٥٩]

وقول لقيط بن يعمر الايادي:

وقـلدوا أمـركـم، لـله دركـم رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا[٦٠]

أما شروط المجتمع السياسي الذي تـطلبه الجـاهلي فتلحـظه لدى أكـثر من شاعر:

فالأفوه الأودي أورد في قصيدة له شروط قيام الجماعة فقال:

أمـارة الغي أن تلقى الجميع لـدى الابـرام لـلأمـر والاذنـاب أقتـاد
والـبيـت لا يبـتـنى إلاّ لـه عـمـد ولا عـماد اذا لم تـرس اوتـاد
فـإن تجـمـع أوتـاد وأعـمـدة وسـاكن بلغـوا الأمـر الـذي كـادوا
لا يصلح النـاس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جـهـالهـم سـادوا
تهدى الأمور بأهل الرأي ما صلحت فـإن تـولـت فـبـالأشرار تـنـقـاد
إذا تـولى سراة الـنـاس أمـرهـم نمـا على ذاك أمر القـوم فـازدادوا[٦١]

وقال لقيط بن يعمر الايادي:

---

(٥٧) موسوعة الشعر العربي، الجزء الأول، م.س، ص ٤٢٣ ـ ٤٣٣.
(٥٨) ن.م، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.
(٥٩) ن.م، الجزء الأول، ص ٥٨٠.
(٦٠) ن.م، ص ٢٩٥.
(٦١) ن.م، ص ٣٩.

يـا لهف نفسي إن كـانت أمـوركم شتى وأبـرم أمـر النـاس فـاجتمعـا
يـا قـوم لا تـأمنـوا إن كنتم غيـراً عـلى نسـائكم كسرى ومـا جمعـا[٦٢]

وقال أوس بن حجر:

أقيم بـدار الحزم مـا دام حزمهـا وأحـذر إن حـالت، بـأن أتحـولا
وأستبـدل الأمـر القـوي بغـيره إذا عقـد مـأفـون الـرجـال تحللا[٦٣]

وقال السموأل:

ومـا مـات منـا سيـد حتف أنفـه ولا طـل يومـاً، حيث كـان، قتيل
إذا سيـد منـا خـلا قـام سيـد قؤول لمـا قـال الكـرام فعـول[٦٤]

وهجـا أوس بن غلفاء الهجيمي يـزيـد ابن الصعق الكـلابي فقـال واصفـاً جماعته:

وجـدنـا مـن يقـود يـزيـد منهم ضعـاف الأمـر غـير ذوي نـظام[٦٥]

ودعا المسيب بن علس قبيلته للهرب من الضيم فقال:

أبـلغ ضـبـيـعـة أن الـبـلا د فـيهـا لـذي حسـب مـهـربُ
فـقـد يجلس القـوم في أصلهـم إذا لم يـضـامـوا وإن أجـدبـوا
وهـل يجلس القـوم لا ينـكـرون وكـلهـم أنـفـه يضرب[٦٦]

وعارض الحادرة رأي المسيب هذا معطياً رأياً باجتماع العشيرة فقال:

نـقيـم في دار الحـفـاظ بـيـوتـنـا زمنـا ويـطعن غـيرنـا لـلامـدع
ومحـل مجـد لا يسرح أهـله يـوم الاقـامـة والحـلول لمـرتـع

---

(٦٢) ن.م، ص ٢٩٤.
(٦٣) ن.م، الجزء الثاني، م.س، ص ٦٥١، ومأفون: ضعاف.
(٦٤) ن.م، الجزء الأول ص ٣١٦ ـ ٣١٧.
(٦٥) ن.م، الجزء الثالث، ص ٥٠٩.
(٦٦) ن.م، الجزء الثالث، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

بسبيل ثغر لا يسرح أهله سقم يشار لقاؤه بالإصبع(٦٧)

وأضاف في قصيدة أخرى:

فلا فحش في دارنا وصديقنا ولا ورع النهبى إذا ابتدر المجد
وإنا سواء كهلنا ووليدنا لنا خُلُقٌ جزل شمائله جلد
وإنّا ليغشى الطامعون بيوتنا اذا كان عوضا عند ذي الحسب الرفد(٦٨)

وقال خراشة بن عمرو العبسي:

فلا قوم إلّا نحن خير سياسة وخير بقيات بقين وأولا
وأطول في دار الحفاظ إقامةً وأربط أحلاماً إذا البقل اجهلا
وأكثر منا سيدا وابن سيد وأجدر منا أن يقول فيفعلا
قروم نمتنا في فروع قديمة بحيث امتناع المجد أن يتنقلا
حماة غداة الروع يأمن سربنا إذا دهم الورد الضعيف المدللا
مصاليت ضرابون في حومة الوغى إذا الصارخ المكروب عم وخللا(٦٩)

وقالت صفية بنت ثعلبة الشيبانية أثناء الخلاف بين عشيرتها والفرس رداًعلى رسول نصحها بالحذر من بطش كسرى:

جاء الرسول بنصحه ولأنه محفوظة أسراره وتصان
لكن دون السلم سمر ذبل لمعاشري من معشر فنيان
وصوارم مشحوذة وسوابغ وأيد جياد كلهن حصان
شبيان قومي والأعارب دعوتي وعزيزة فيهم فلست أُهان
قل للطميح ـ قدته فتيان الوغى ـ عندي لكسرى القلب والأبدان
بالله افزع من كثيف جنوده وأنا تجيب لدعوتي العربان

---

(٦٧) ن.م، الجزء الرابع، ص ١٧.
ودار الحفاظ: دار الكرامة.

(٦٨) ن.م، ص ٢١. والعوص: الشدة والرفد: العون.

(٦٩) ن.م، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
وقروم: فحل ويكنى هنا بالسيد، مصاليت من صلت: السيف، وبمعنى حملة السيوف.

فليأت كسرى والأيافث بعده والترك روا والحبشان[٧٠]

وقال عمرو بن براقة الهمداني:

وكنت إذا قوم غزوني غزوتهم فهل أنا في ذا يالهمدان ظالم
فلا صلح حتى تقدع الخيل بالقنا وتضرب بالبيض الخفاف الجماجم
ولا أمن حتى تغشم الحرب جهرة عبيدة يوماً والحروب غواشم
أمستبطىء عمرو بن نعمان غارتي وما يشبه اليقظان من هو حالم
إذا جر مولانا علينا جريرة صبرنا لها إنا كرام دعائم
وننصر مولانا ونعلم أنه كما الناس مجروم عليه وجارم[٧١]

وقال عبيد بن عبد العزى السلامي:

فاسلم عناك الأهل تسلم صدورهم ولا بد يوماً أن يروعك رائع
ولا تبتدع حربا تطيق اجتنابها فيلحمك الناس الحروب البدائع
لعمري لنعم الحي ان كنت مادحاً هم الأزدان القول بالصدق شايع
كرام مساعيهم جسام سماعهم إذا الغت الناس الأمور الشرايع
لنا الغرة العلياء في المجد والعلى ظفرنا بها والناس بعد توابع[٧٢]

فشروط الاجتماع السياسي أن تنظم الجماعة وأن تتوفر لها قيادة غير جاهلة ومن أهل الرأي، حسب رأي الافوه الأودي، وأن تكون قيادتها مستمرة - حسب رأي السموأل - وأن يسود الحزم علاقاتها - حسب رأي أوس بن حجر - وأن لا تطيق الضيم ولو أدى ذلك إلى الرحيل - حسب رأي المسيب بن علس - وأن تكون قوية تستطيع الدفاع عن نفسها تصبر على أخطاء قيادتها وتدعمها -

(٧٠) ن.م، ص ٥٠٣.
(٧١) يحيى الجبوري، قصائد جاهلية نادرة، مؤسسة الرسالة - بيروت ط ١، ١٩٨٢، ص ١٠١ وهذه القصائد مأخوذة عن مخطوط بعنوان «منتهى الطلب من اشعار العرب» للامام محمد بن المبارك بن ميمون البغدادي.
تقدع: تضرب، تغشم: تظلم، جريرة: جناية.
(٧٢) ن.م، ص ١٢٣ - ١٢٤.

حسب رأي عمرو بن براقة. وأن لا تقدم على الحرب إلا مكرهة، وأن تتشبث بدار العز وتكون مهابة ويسود علاقات أفرادها المساواة والأخلاق حسب رأي الحادرة ـ وأن تحمي سلمها بمنعة داخلية وقدرة على القتال وتحالف مع الأقربين لها ـ حسب رأي صفية.

أما طريقة اختيار الحاكم/ الملك/ الرئيس فنلحظ غلبة الطريقة التشاورية، أو بالأحرى الأنفة من طريقة الوراثة، باستثناء امرىء القيس الذي حاول الاعتماد على قوة خارجية لاسترجاع ملكه:

وإني زعيم إن رجعت مملكا ... بسير ترى منه القرانف ازورا[٧٣]

فهذا عامر بن الطفيل أنف من الامارة بالوراثة، رغم كرم محتده، فقال:

فاني وإن كنت ابن فارس عامر ... وفي السر منها والصريح المهذب
فما سودتني عامر عن وراثة ... أبى الله أن اسمو بأم ولا أب
ولكنني أحمي حماها وأتقي ... أذاها وأرمي من رماها بمقنب[٧٤]

ويستشف من طلب لقيط بن يعمر الايادي من قومه اعطاء الإمارة للشجاع:

وقلدوا أمركم لله دركم ... رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا

أن الرئاسة في القبيلة تعطى من أبنائها. كما يستشف من قول دريد بن الصمة أمرتهم أمري أن الرئاسة يعطيها الأفراد ولا تورث.

ويستشف من ربط هذه الأقوال بقائليها وظروفهم أن الطريقة التشاروية في اختيار الحاكم/ الأمير/ الرئيس هي السائدة بين القبائل بينما طريقة الوراثة هي السائدة بين الاطارات الأوسع من قبيلة كحالة امرىء القيس وعمرو بن هند.

أما صفات القيادة في الجماعة فنلحظها في الكثير من الشعر الجاهلي،

---

(٧٣) ديوان امرؤ القيس، م.س، ص ٩٥، والقرانف: الأسد.
(٧٤) موسوعة الشعر العربي (١)، م.س، ص ٥٧١.

وبالأخص الرثاء والمديح والفخر. وهي وإن لم تكن موجودة في الميت أو الممدوح أو المفتخر بنفسه، فإنها تشير إلى شروط القيادة المقترحة والمرغوبة لدى الجماعة.

فالشاعر المهلهل رثى أخاه كليب فقال:

الحزم والعزم كانا من طبائعه ما كُل آلائه، يا قوم، أحصيها
الناحر الكوم ما ينفك يطعمها والواهب المائة الحمرا يراعيها
القائد الخيل تَرْدِي في أعنتها رهواً، اذا الخيل بحت في تعاديها[٧٥]

وقال حسان بن ثابت مادحاً عمرو بن الحارث الغساني:

ولقد تقلدنا العشيرة أمرها ونسود يوم النائبات ونعتلي
ويسود سيدنا جحاجح سادة ويصيب قائلنا سواء المفصل
ونحاول الأمر المهم خطابه فيهم ونفصل كل أمر مفصل
وتزور أبواب الملوك ركابنا ومتى نحكم في البرية نعدل[٧٦]

ووضع حاتم الطائي شروطاً للقيادة إذ قال:

ألم تعلمي أني، إذا الضيق نابني وعز العزى أقري السديق المسرهدا
أسَوِّد سادات العشيرة عارفا من دون قومي في الشدائد مزودا
وألغي، لأعراض العشيرة، حافظا وحقهم حتى أكون المسودا
يقولون لي: أهلكت مالك فاقتصد وما كنت، لولا ما تقولون، سيدا
سأذخر من مالي دلاصاً وسابحاً وأسمر خطياً وعضباً مهندا[٧٧]

ووصف لقيط بن يعمر الايادي القائد الذي يجب أن يولى أمر قبيلته في

(٧٥) موسوعة الشعر العربي (١)، م.س، ص ١٩٢.
(٧٦) أحمد الشايب، تاريخ الشعر السياسي، م.س، ص ٣٣.
وجحاجح: سادة سارعين إلى المكارم.
(٧٧) موسوعة الشعر، الجزء الأول، م.س، ص٥١٢ - ٥١٣.
ودلاص: الدرع، والسابح: الفرس، وأسمر خطياً: الرمح، والعضب: السيف.

معركتها ضد الفرس[٧٨].

يا لهف نفسي إن كانت أموركم ... شتى وأُبرم أمر الناس فاجتمعا
أحرار فارس أبناء الملوك لهم ... من الجموع جموع تزدهي القلعا
فهم سراع اليكم بين ملتقط ... شوكا وآخر يجني الصاب والسلعا[٧٩]
يا قوم لا تأمنوا إن كنتم غيرا ... على نسائكم كسرى وما جمعا
قوموا قياما على أمشاط أرجلكم ... ثم افزعوا قد ينال الأمن من فزعا
وقلدوا أمركم، لله دركم ... رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا
لا مترفاً إن رخاء العيش ساعده ... ولا إذا هم مكروه به خشعا
ما زال يحلب در الدهر أشطره ... يكون متبعاً طوراً ومتبعا[٨٠]
لا يطعم النوم إلاّ ريث يبعثه ... همّ يكاد حشاه يقطع الضلعا
مُسهَّد النوم تعنيه أموركم ... يروم منها إلى الاعداء مطلعا
فليس يشغله مال يثمره ... عنكم ولا ولد يبقى له الرفعا
حتى استمرت على شزر مريرته ... مستحكم السن لا قحماً ولا ضرعا[٨١]
كمالك بن قنان أو كصاحبه ... زيد الغنا حين لاقى الحارثين معا[٨٢]

وقال عوف بن الأحوص:

ملوك، على أن التحية، سوقة ... ألايا هم يوفى بها ونذورها[٨٣]

وقال مالك بن حريم الهمداني:

---

(٧٨) الشاعر من بني اياد ومن أهل الحيرة اتصل بكسرى سابور ذي الأكتاف فكان من كتابه إلّا أنه بعث إلى قومه يخبرهم بتوجيه كسرى جيشا لغزوهم فوقع الكتاب في يد كسرى فقبض عليه وقطع لسانه. والأبيات الواردة أعلاه من هذا الكتاب.

(٧٩) الصاب والسلع: شجر.

(٨٠) ليكن هذا القائد مجرباً، يقبل النصيحة فيستشيركم ويقبل نصيحتكم كما تقبلون نصائحه وتتبعونها.

(٨١) القحم: الشيخ المسن، الضرع ـ الجبان الضعيف.

(٨٢) موسوعة الشعر العربي، الجزء (١)، م.س، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٨٣) ن.م، ص ٦٠.

وكم من رئيس يستضاء بنوره ... سناء وحلما فيه فاجتمعا معا
وسارع أقوام لمجد فقصروا ... وقاربها زيد بن قيس فأسرعا(٨٤)

ووصف زهير بن أبي سلمى القائد فقال:

يقسم، ثم يسوّى القسم بينهم ... معتدل الحكم، لا هار ولا هشم(٨٥)
فضّله فوق أقوام ومجّده ... ما لم ينالوا وإن جادوا وإن كرموا
قود الجياد واصهار الملوك وصبر ... في مواطن لو كانوا بها سئموا
ينزع امّة أقوام ذوي حسب ... مما ييسر أحياناً له الطُّعم(٨٦)
ومن ضريبته التقوى ويعصمه ... من سيء العثرات، الله والرحم
مورث المجد لا يغتال همته ... عن الرياسة لا عجز ولا سأم
كالهندواني لا يخزيك مشهده ... وسط السيوف إذا ما تضرب البُهم(٨٧)

وفخر كليب من وائل بن ربيعة بقتل لبيد فقال:

إن يكن قتلنا الملوك خطاءً ... أو صواباً فقد قتلنا لبيدا
وجعلنا مع الملوك ملوكا ... يحيا ذو جرو تُغل الحديدا
نسعر الحرب بالذي يحلف النا ... س به قومكم ونذكي الوقودا(٨٨)

ومدح الممزق العبدي عمرو بن هند بن المنذر الأكبر بن امرىء القيس فعدد صفات القيادة:

علوتم ملوك الناس في المجد والتُّقى ... وغَرب ندى من عروة العزّ يستقي
وأنت عمود الدين مهما تقل يقل ... ومهما تصنع من باطل لا يلحق

(٨٤) ن.م، ص ٢١٨.
(٨٥) الهاري: الضعيف، والهشم: السريع الانكسار.
(٨٦) أمه: النعمة والشأن، والطعم: الغنائم.
(٨٧) موسوعة الشعر العربي، العصر الجاهلي، الجزء الثاني، م.س. ص ٣٦٨ ـ ٣٧٠.
(٨٨) ن.م، الجزء الثالث، ص ٥٥.

وإن يجبوا تشجع وإن يبخلوا تجد وإن يخرقوا بالأمر تفصل وتفرق[٨٩]

وأخذ أوس بن حجر على قبيلته تكريمهم لذي المال وتفضيله على كريم المحتد فقال:

بني أم ذي المال الكثير يرونه وإن كان عبدا سيد الأمر جحفلا
وهم، لمقل المال، أولاد علة وإن كان محضاً في العمومة مخولا
وليس أخوك، الدائم العهد، بالذي يذمك إن ولى ويرضيك مقبلا
ولكن أخوك النائي ما دمت آمنا وصاحبك الأدنى إذا الأمد أعضلا[٩٠]

وقال معاوية بن مالك واصفاً جماعته:

إني امرؤ من عصبة مشهورة حشد، لهم مجد أشم تليد
ألفوا أباهم سيدا وأعانهم كرم وأعمام لهم وجدود
نعطي العشيرة حقها وحقيقها فيها ونغفر ذنبها ونسود
وإذا تحملنا العشيرة ثقلها قمنا به وإذا تعود نعود
وإذا نوافق جرأة أو نجدة كنا، سُمّي، بها العدو نكيد[٩١]

وورثت دختنوس أباها لقيطا معددة صفاته التي هي صفات القائد المرغوب فقالت:

بكر النعي بخير خِنْدِ ف كهلها وشبابها
وبخيرها نسبا إذا رجعت إلى أنسابها
وأضرّها لعدوها وأفكها لرقابها
وقريعها ونجيبها في المطبقات ونابها
ورئيسها عند الملو ك وزين يوم خطابها
فرع عمود للعشـ يرة رافع لنصابها

(٨٩) ن.م، الجزء الثالث، ص ٤٩ ـ ٥٠، والغرب الدول العظيمة وغرب ندى كتابه عن الكرم، والدين: المال والسلطان.

(٩٠) موسوعة الشعر العربي، الجزء الثالث، م.س، ص ٦٥٥.

(٩١) ن.م، الجزء الثالث، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

فيعولها ويحوطها ويذب عن أحسابها[92]

ووصف عبيد بن عبد العزى السلامي قيادة قبيلته فقال:

لنا سادة لا ينقض الناس قولهم ورجراجة ذيالة في السنور
فمن للمعالي بعد عثمان والندى وفصل الخطاب والجواب الميسر
وحمل الملمات العظام ونقضها وامرارها والرأي فيها المُصَدَّر
ملوك وأرباب وفرسان غارة يحوزونها بالطعن في كل محجر[93]

وهكذا تتبلور صفات القيادة بالحزم والعزم والكرم وقيادة المعارك - حسب رأي المهلهل - وقيادة القوم في أيام الشدة والحكم في القضايا الشائكة والعدل - حسب رأي حسان بن ثابت - والكرم والحفاظ على أعراض العشيرة وحقوقها والاستعداد للقتال - حسب رأي حاتم الطائي - والخبرة في القتال والسهر على شؤون العشيرة دون وجل في الصعاب والمشورة والفتوة والزهد - حسب رأي لقيط بن يعمر الأيادي.

والعدل في الحكم والقيادة في المعارك والشجاعة في الحروب والصبر في الملمات وكرم الحسب والخلق الحميد - حسب رأي زهير بن أبي سلمى - والشجاعة في الحرب وتحدي الملوك - حسب رأي كليب - والكرم والشجاعة وسدادة الرأي - حسب رأي الممزّق العبدي - والحلم حسب رأي مالك بن حريم، والتواضع حسب رأي عوف بن الأحوص. والتحشد والكرم والتجاوب مع إرادة العشيرة، حسب رأي معاوية بن مالك. والكرم والحكم الصواب والبلاغة وتحمل المصاعب وسهولة انقياد الناس لهم - حسب رأي عبيد بن

(92) ن.م، الجزء الرابع، ص ٤٧٨.
وخندف: اسم امرأة تنسب إليها قبائل مضر.
القريع: السيد، المطبقات جمع المطبقة، الداهية العامة، ونـاب القوم: رئيسهم. النصاب: الأصل.

(93) د. يحيى الجبوري، قصائد جاهلية نادرة، م.س، ص ١٣٢ - ١٣٥.
رجراجة: كتيبة ضخمة، السنور: حملة السلاح.

عبدالعزى السـلامي، وكرم النسب وشراسـة مقاتلة العـدو والقيادة في الملمات، والبلاغة والدبلوماسية والدفاع عن العشيرة حسب رأي دختنوس.

وهكـذا نرى ـ في الشعـر الجاهـلي ـ القبيلة هي الاطـار الأسـاسي للوحـدة السيـاسية التي يجب لتصلح أن تكـون منظمـة لها قيـادة تحمل صفـة الاستمـرار والصـلاح تؤخذ عن طـريق الشورى، وتتـوافر فيهـا صفات الشجـاعة والكـرم والقـدرة على الحكم في القضـايا المشكلة والعـدل في الأحكام وتحمـل المصـاعب والشورى في العلاقة بالمحكومين والدفاع عن مصالح القبيلة.



دور الدولة في الإسلام
النظرية والتطبيق في العصور الوسطى (*)

إروين روزنتال

لا تختلف الدولة في الإسلام عن الدول الأخرى؛ فهي نظامٌ سياسيٌ عادي. بل إنها تبدو أحياناً عاديةً أكثر من المعتاد! وهذا العنصر: «العادي وزيادة» هو الذي يهمُّنا في هذه الورقة. فالدولةُ في المجال الحضاري الإسلامي تقدّم الإطار الذي من خلاله يُوجِّهُ الإسلامُ مطالبه وأحكامه إلى «جماعة المؤمنين»، كما أنها البيئةُ التي يعيش على أرضها المسلمون جماعاتٍ وأفراداً. ولذا فإنّ وظيفة الدولة محدَّدةٌ في الفقه الإسلامي، أو أنّ ذلك هو المقولُ نظرياً. فالمعروفُ أنّ الأحناف يعرِّفون الفقه بأنه العلمُ الذي يرشد الناس إلى الأحكام والفرائض والنواهي المُعينة على السلوك السليم في الدنيا، والموصّلة إلى السعادة في الدار الآخِرة. ومن الطريف أن تكون تلك تماماً وظيفة الدولة في الإسلام. وفي كلّ دولةٍ هناك تحديدٌ لمفاهيم السيادة والقوة والسلطة والأمن والدفاع والنظام؛ ولا تُشكِّلُ الدولةُ الإسلاميةُ استثناءً في هذه المجالات. أمّا ما يميّز الدولة في الإسلام عن الدول الأخرى؛ مثل دولة المدينة الإغريقية مَثلاً (والتي كان لها تأثيرٌ عميقٌ على الفلسفة السياسية في الإسلام) فهو التنظيم الديني للحياة في الدولة والمجتمع. إذ إنّ الدولة الإسلامية تتأسس على الشريعة المُوحاة التي

(*) Erwin I.J. Rosenthal: The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice; in: Der Islam, Vol, 50, pp. 1-28.

تهبها وتهبُ مجتمعها طابعها الخاصّ. فيكون علينا عند دراسة الحكومة والإدارة في الإسلام وجدليات العلاقة بينهما ملاحظة أنّ الشريعة بمصدريها الرئيسيين (الكتاب والسنة) هي المثال، والنقطة الرئيسية للمرجعية. أمّا الهدف القريب للدولة الإسلامية فهو المصلحة المرتبطة طبعاً بالشريعة؛ المعتبرة مصدر التوازن في الحياتين العامة والخاصة.

وما دامت الشريعة (والفقه المستنبط منها) بهذه الأهمية للدولة والمجتمع؛ فإنّ الفقهاء القائمين على الشريعة يحتلّون مكانة فائقة الأهمية أيضاً لا تتقدمها غير مكانة السلطة السياسية المستندة إلى الجيش. فليس من المصادفة في شيء أن يقترن السيف والقلم في حديثٍ منسوب إلى النبي؛ باعتبارهما عمودي الإسلام. أمّا الغزالي فيوضّح العلاقة بين الدين والدولة في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد** بالاستناد إلى الحديث القائل: «الدين والمُلك توأمان». ثم يتابع: «ولذلك قيل إنّ الدين أسٌ والسلطان حارس»(*). وهناك ثنائياتٌ أُخرى لها المعنى نفسه مثل: دين ومُلك، ودين ودنيا = سياسة شرعية، وسياسة دنيا؛ وتضادُّ الآخِرةُ الدنيا هنا. ويذكر ابن خلدون ثلاثة أنواعٍ من السياسات: سياسة دينية، وسياسة عقلية، وسياسة مدنية (مدينة الفلاسفةُ الإغريقية). وابن خلدون هو المفكّر السياسي الوحيد في المجال الإسلامي الذي يوردُ الأثر المنسوب إلى النبي والقائل: «لم يبعث الله نبياً إلاّ في مَنَعةٍ من قومه». وقد عنون لفصلٍ من فصول المقدّمة بالقول إنّ الدعوة الدينية لا تتمُّ إلاّ بالعَصَبية. مشيراً بذلك إلى أنّ الدين لكي ينجح ويستتبّ لا بدّ أن يتمتع بدعم مجموعةٍ من الرجال المتحمسين، وأن تكون له قوة لإثبات وجوده. ويمكن هنا إثباتاً لهذا الطابع الخاص الذي تمتزج فيه الدنيا بالدين في الدولة الإسلامية أن نشير إلى تعريف الغزالي للسياسة في مقدمته لكتابه: **مقاصد الفلاسفة**. فهو يرى هناك أنّ هدف الدولة إسعاد رعاياها في الدارين؛ ولن يتحقّق ذلك إلاّ إذا تأسّست السلطة على العلوم الشرعية، واكتملت بالعلوم السياسية.

(*) العبارة ليست أثراً نبوياً بل ترد ضمن العهد المنسوب لأردشير بن بابك (المترجم).

ويُرجِعُ الفقهاء (والمتكلمون) ضرورة (=وجوب) الخلافة أو الإمامة إلى الشرع وليس إلى العقل ـ كما يفعل الفلاسفة. ويتفق ابن خلدون مع الفقهاء في الرأي. لكنه يذهب إلى أن الدولة (=السلطة) المؤسَّسة على القوة هي سلطةٌ طبيعيةٌ أو مُلْكٌ طبيعي. وهو يرى ضرورة ذلك كمرحلةٍ من مراحل تطور المجتمع؛ منكراً على الفلاسفة قولهم بضرورة تأسُّس سلطة الشريعة على النبوة.

هكذا تكون نظرية الخلافة أو الإمامة جزءاً من بحوث الفقهاء. والمعروف أنّ الفقه الإسلامي لم يتحول إلى اتجاهاتٍ ومدارس إلّا في القرن الثاني الهجري. ولذلك يصبح من المفيد هنا النظر بسرعةٍ في المضامين الأُولى للخلافة أو الإمامة. لقد حاول النبي محمدٌ بعد هجرته إلى المدينة أن يستبدل بروابط الدم والعشيرة؛ روابط الدين والعقيدة. لكنه ما لبث أن أدرك أنّ الدعوة الدينية ليست كافيةً لما هو بسبيله ولا بد من تنظيم سياسي. فكان «كتاب المدينة» أو «عهد المدينة» نتيجةً لهذا الإدراك؛ الذي ربط أتباعه بعضهم ببعض، وأمّن حمايتهم ضمن أُمّة الإسلام؛ وأضاف لذلك حلفاءه من يهود في مؤاخاةٍ بين المؤمنين. لكنّ تاريخ الخلافة الأُولى يشير إلى قوة الدم والعشيرة، ووقوفهما في وجه وحدة الإسلام المتعالية عليهما ـ وهذا بالإضافة إلى الإنقسام في شِيَعٍ وفِرَق. وكتاب المدينة من ناحيةٍ ثانيةٍ وثيقةٌ دينيةٌ واجتماعيةٌ وسياسيةٌ؛ وبهذا المعنى فهو نموذجٌ للتطورات الدستورية اللاحقة. فهو يضمن الحماية المتبادلة (الذمة) بين متساوين؛ كلُّهم تستوعبهم الأمة. ومن ضمن العهد التعاوُن في الجهاد (الحرب) ضدّ العدو المشترك. فنحن نملك هنا عنصرين أساسيين من العناصر التي شكّلت الإسلام. وقد تعرّض العنصران هذان ـ شأنهما شأن العناصر والمؤسسات الأُخرى ـ لتغييراتٍ وتطورات. فامتدت الذمة لتشمل أهل الكتاب الذين يدفعون الجزية مقابل التمتع بحماية المسلمين. وكانت هناك إلى جانب الجزية ضريبةٌ أُخرى أكبر هي الخراج عن الأرض. ثم كانت هناك الضريبة الدينية البحتة التي يدفعها المسلمون فقط وهي الزكاة. وهناك أيضاً الغنائم الناجمة عن الحرب (الفيء) لكنْ ليس للكتابي أو الذمي نصيبٌ فيها لأنه لا يشارك في القتال. فالجهاد يشارك فيه المسلمون فقط، وهو دفاعيٌ وهجوميٌ

حسبما تقتضيه الظروف، وهدفُهُ نشر السيطرة الإسلامية. وغـايتُهُ النهـائية إزالـة دار الحـرب. وهناك أخيـراً دارٌ متوسـطةٌ بـين داري الإسـلام والحـرب هي دار الصلح (أو العهد)؛ وهي التي بين سكّانها وبين المسلمين عقدٌ وعهد.

وتتفق المصادر العربية الإسلامية على اعتبار عهود الخلافة الـراشدة الأربعـة عهـود قرآنٍ وسنـة، عهودَ إسـلامٍ وإيمان. ويعتـبر المسلمون الخلفـاء الراشـدين نمـوذجَ اقتداءٍ لـلأمّة عـلى الصورة التي دوّنها المؤرخـون، واستند إليهـا الفقهاء، ورجع إليها الجميع بمن في ذلك الفلاسفة المسلمون. لكنّ يكون علينا أن نتذكر أن ثلاثة من الخلفـاء الراشـدين الأربعة انتهت حيـاتهم بالقتـل. فلم يكن زمنُ الراشدين القصير (حوالي الثلاثين عـاماً) زمنـاً مثاليـاً من هذه النـاحية. إذ كـان مليئاً ـ في نصفه الثاني على الأقـلّ ـ بوجـوه الاختلاف والاضـطراب في السياسـة والعقيدة، ونجمت عنه شيعٌ ومذاهب وفِرَقٌ، وانتهى نهايةً عنيفةً ومدوّية. ومع ذلك فإنّ زمان الراشدين هذا تـرك بإيجـابياتـه وسلبياتـه آثاراً عميقـةً في نظامي الأمويين والعباسيين الـذين أتوا بعـده. وقد تفـرد معاويـةُ الذي تـلا الراشـدين مباشرةً بابتداع مبدأ الوراثـة الأسرية حـين عيّن لخـلافته ابنـه يزيـد بن معاويـة خارجاً بذلك على «الشورى». لقد كان هنـاك «إجماعٌ» عـلى إدانة معـاوية لعـدة أسباب. ووحده ابن خلدون لم يشاركْ في الحملة عليه حسبما أعرف. إذ رأى أن التحـول من الخلافـة المؤسّسة عـلى الشريعة إلى المُلْك (دولـة القـوة التي يمـارس الخليفـة فيها سلطةً ملكيـة) سُنّـةٌ طبيعيـةٌ من سُنَن تـطور السلطان؛ ولـذا فهـو ضروري. (ومما يجدرُ ذكـره هنا أنّ عـلي عبد الـرازق ذهب في كتابـه **الإسـلام وأصـول الحكم**، القـاهـرة ١٩٢٥، إلى أنّ الإسـلام لم يكن مـوحّـداً دينيـاً أو سياسياً. وإلى أنّ النبيّ كان داعيةً دينياً فقط وأنّ أبا بكرٍ خليفته الأول كان ملكاً بالمعنى المتعارف عليه لهذا المفرد وهذا على الرغم من أنه كان يقلّد النبي).

يكون علينا لكي نفهم طبيعة الخلافة من الناحية النظرية؛ بل ومن النـاحية العمليـة أيضاً أن نعـود قليلاً إلى الـرأي الإسلامي التقليـدي الذي يُمـاهي بـين الخلافة الـراشدة والإسـلام الحقيقي. بل إنّ الأمـر يمضي إلى أبعد من ذلـك إذ يعتبر الأسلوبين اللذين اختـير بهما كـلٌّ من أبي بكر وعمـر الطريقتين الشرعيتين

لاختيار سائر الخلفاء. وربما كان صحيحاً بعض ماً وجّهه Caetain و Leui de-lla Vida من نقدٍ إلى تينك الطريقتين. لكنّ ذلك لا يُعبّر من حقيقة رضا الأكثرية الساحقة من المسلمين عنهما. ونجد تلك الموافقة على طريقتي اختيارهما في كُلّ كتب الفقه (ومنها الأحكام السلطانية) كما في كتب علم الكلام. ومن هنا نعلم أنّ الفقهاء أقاموا نظريتهم في الخلافة على التاريخ الذي عرضه المؤرّخون، وأكدّ بعض جوانبه المحدِّثون.

ومن الواضح هنا أنّ الواقع لا يُماشي النظرية في كثيرٍ من الأحوال. بل إنه هو الذي يترك التأثير الأعمق على النظرية ذاتها. وتأتي بعد ذلك محاولات التوازن والتناسق والتنازلات التصالحية لإنقاذ مؤسسة الخلافة والحفاظ على وحدة الأمة. وهذا ما سنعرض له بتفصيلٍ أكبر فيما يأتي. فالموضوع الجدير بالاهتمام في التجربة السياسية الإسلامية هو تلك الجَدَلية بين النظرية السياسية والواقع الفعلي في ظلّ القول بوحدة الشريعة والسياسة في الإسلام الكلاسيكي. فأسئلة الإيمان والإسلام، والسنة والبدعة، والعلاقة بين القوة السياسية والسلطة الدينية. كلُّ ذلك ما كان ترفاً ثقافياً، أو مجالاً من مجالات الجدل والمماحكات الفقهية؛ بل كانت تلك أسئلةً وقضايا عملية تؤثّر في حياة المسلمين؛ لدى السنة كما لدى الشيعة. لقد كانت بنية السلطة دائماً ذات أهمية فائقة. أمّا السيادة بالمعنى المطلق فلم تكن تثير كبير اختلاف إذ إنها كانت لله سبحانه، خالق السموات والأرض، ومرسل الرسول بالهدى ودين الحق لِيُظهرهُ على الدين كلّه. وتتقدم لدى المسلمين شخصية محمد الشارع، على شخصيته كنبيٍّ؛ وهذا مع الوعي بأنه خاتم النبيين. ويَخْلُفُ الخليفة، أمير المؤمنين، النبيَّ ليس في نبوته؛ بل في زعامته وإدارته للعدالة التي تتأسَّسُ على الشريعة. وقد حدثت تطوراتٌ جعلت من الفقهاء الحراس على الشريعة والمفسِّرين لها؛ والمفهوم أنّ الفقه مُسْتنبطٌ منها بالطرائق المعروفة في أُصول الفقه. ومن الناحية النظرية فإنّ من شروط الإمامة أن يكون الإمام عالماً بالشريعة إلى حدٍّ يمكّنه من الاستنباط والاجتهاد بنفسه. لكنّ الفقهاء المتأخّرين لم يصرّوا على هذا الشرط وبخاصةٍ بعد تردّي أوضاع الخلافة والخليفة؛ وراحوا من جهةٍ ثانيةٍ يؤكّدون على ضرورة

استشارة الخليفة للفقهاء. وقد كان الفقهاء من الناحية النظرية أيضاً ـ وليس من الناحية العملية دائماً ـ القوة الثانية بعد الأمير أو السلطان المستند إلى الجيش ـ كما ذكرنا سابقاً. وكانوا يمارسون سلطتهم الثقافية ـ ذات الوجوه السياسية ـ عن طريق التدريس والأوقاف، والفتاوى، والقضاء، وتأليف الكتب الفقهية. فالأثر الذي يروونه في أنّ «العلماء ورثة الأنبياء» يؤكّد هذا المعنى لمكانتهم وسلطتهم؛ ويشبه ما يتردّد لدى أحبار اليهود من قولٍ مؤدّاه أنّ النبوة أُخذت الأنبياء وأُعطيت للحكماء!. فالعلماء في الإسلام هم أهل الحلّ والعقد؛ الذين يوثّقون البيعة للإمام بحيث تتلو ذلك «البيعة العامة» التي تعني إجماع الأمة عليه. فالصيغة تعاقُديةً بين الأمة والإمام يتعهّد فيها المتولّي لإمارة المؤمنين بأداء الواجبات حسبما تقتضيه الشريعة من الدفاع عن الإسلام وحراسة بيضة المسلمين مثلما مضى عليه إجماع الأُمة وسيرة السلف الصالح من قمع الفتنة، وجهاد أعداء الله.

أول كتابةٍ سياسيةٍ فقهيةٍ نعرفها كتاب أبي الحسن الماوردي (ـ ٤٥٠ هـ) الفقيه الشافعي المسمّى: **الأحكام السلطانية**. وكان الماوردي قاضياً في عهد الخليفة العباسي القائم بأمر الله الذي أرسله في مهامّ دبلوماسية عندما كانت سلطته مهدّدة من جانب الأُمراء البويهيين المسيطرين ببغداد. ويُذكر في هذا المجال أنّ مصير الخليفة الراضي بالله إلى تلقيب ابن دائق بأمير الأُمراء عام ٣٣٠ هـ /٩٤١ م يشكّل مرحلةً جديدةً من مراحل انهيار القوة العباسية. فجاء كتاب الماوردي محاولةً للاحتفاظ للخلافة بالمرجعية العليا وإن تكن القوة العملية بيد المتغلبين من البويهيين الشيعة (٩٤٦ ـ ١٠٥٥ م). وتسير كتاباتُ فقهاء المذاهب الأربعة بعد الماوردي إلى أنّ همّهم الرئيسي كان الحفاظ على وحدة السلطة (الخلافة) وعن طريق ذلك على وحدة الأمة.

وقد كانوا محقّين في تأكيدهم على وحدة الأمة فقد خرج الإسلام سالماً من الاجتياح المغولي رغم سقوط الخلافة البغدادية عام ١٢٥٨ م. فيكون علينا أن نضع هذا في الحسبان عندما ننظر إلى الفقهاء ودورهم نظرةً نقديةً لتقديمهم تنازلات كبيرة لسلطات المتغلّبين. فقد كانوا مستعدّين ـ من أجل وحدة الأمة ـ للاعتراف بالسلطان المتغلّب ما دام يذكر الخليفة في خطبة الجمعة، ويضع اسمه

على النقود المسكوكة في مواطن سيطرتـه. وهناك سببٌ آخـر لخوف الفقهـاء من التغيير: إنه الخشية من الفتنة والفوضى. ولذا كانوا يرون أن أيَّ اتفاقٍ معقـولٍ مع السلطة القائمة خيرٌ من الفتنة والفَسَاد حسبما ورد في الأَثَر: «جَـور السلطان ستـين عامـاً خيرٌ من ليلةٍ واحـدةٍ بغـير سلطان» (ذكـره ابن تيميـة في السياسة الشرعية، القاهرة ١٩٥١، ص ١٧٣). ويذهب الغزاليُّ المذهبَ نفسـه عندمـا يـذكر أنّ أربعـين عامـاً من جَـور السلطان، خـيرٌ من رعيـةٍ بـدون سلطان ليلةً واحدةً (الفصل الرابع، ص ٦٢)(*). بل إنّ ابنَ جماعة يَهَبُ السلطة والطاعة لها طابعاً دينياً عندمـا يُوجِبُ طـاعة السلطان وإن وصـل للسلطة بالقـوة عن طريق خَلْع الحاكم الموجود، أو أخذ السلطة قهراً مع فراغ فيها. فـأياً كـان ذلك فـإنّ سلطته شرعيّة، وتجب طاعتُهُ لكي تبقى وحدة المسلمين، ولكي يتحدثوا بصوتٍ واحد (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص ٣٥٧)(**).

والظاهر مما عرضنـاه حتى الآن أن السوابق التـاريخية لعبت دوراً كبيـراً في تكوين النظريـة الإسلاميـة في السلطة. ولذا يكـون من المفيد هنـا عرض بعض الأمثلة المُوحية من عصور الخلافة القوية. وقد كان وجود الفِـرَق والشِيَع مشكلةً دائمةً للخلافـة؛ إذ إنّ مهمة الخليفـة الرئيسيـة كانت الـدفاع عن الإسـلام من جهة وحدته، ومن جهة طهوره من البِدَع والشوائب. والمعروف أن الإنقسامات الدينية والسياسية التي حدثت في العصر الأموي هدّدت استقرار الـدولة، وأدّت في النهاية لسقوط الأمويين. ولذا فقـد توجهت دعـاية العبـاسيين بـأكملها ضـدّ الأمويين باعتبارهـم أعداء الدين وآل البيت؛ وبخاصةٍ آل عـلي. وقد عـاصرت الدولة العباسية إبّـان ازدهارهـا ظهور المـذاهب السنية الأربعـة. كان أول تلك المذاهب المذهب الحنفي الذي بدأ يُمِدُّ الدولة بالقُضـاة بعد وقتٍ قصـيرٍ من وفاة مؤسِّسه أبو حنيفة. ثم كان مالك بن أنس بـالمدينـة ومذهبـه الذي لقيَ انتشـاراً واسعاً بشمال إفريقية والأندلس. وجاء بعده مباشـرةً الإمام الشـافعي ومذهبـه؛ وقد عُرف بالعداء لعلم الكـلام. ومن بين المؤلفـين السياسيـين الذين ذكـرناهم

(*) هناك الآن طبعة أفضل من التبر المسبوك المنسوب للغزالي بتحقيق محمد دمج (المترجم).
(**) هناك الآن طبعة أفضل بتحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (المترجم).

فإنّ ثلاثةً منهم كانوا من الشافعية (الماوردي والغزالي وابن جماعة) وكان الرابع حنبلياً (ابن تيمية). وقد استعان الأمويون بالفقهاء وكسبوا فعلاً تأييداً من جانب البعض. وما كان ذلك مهماً بالنسبة للعباسيين في البداية. يبدو ذلك من مصير الخليفة المأمون إلى نُصرة الاعتزال، وامتحان عقائد المحدّثين والفقهاء في مسائل مثل خَلْق القرآن، وجواز رؤية الله بالأبصار. وقد تمت ملاحقة الفقهاء بالوسائل السلطوية العادية عن طريق صاحب الشرطة ببغداد وحاكم المدينة. وإن دلّ ذلك على شيءٍ فإنما يدلُّ على ذلك التلازُم بين «الدين» و«السياسة»، وعلى مقدرة السلطة في العصور الإسلامية الأولى إبّان قوتها وفعاليتها على المُضيّ بعيداً في المسائل الدينية أيضاً. والمعروف أنّ أحمد بن حنبل قاوم «بدعة» المأمون؛ لكنّ أكثر زملائه وافقوا. وكانت المحنة موجَّهةً بشكلٍ خاصٍّ ضدّ المحدّثين (أهل الحديث) الذين خطوا بدعم المالكية (قارن بـ Henri Laoust, «Les Schismes dans l'Islam» Paris, 1965, pp. 107-111). وكان المأمون بعد وصوله إلى بغداد من خراسان؛ قد أحاط نفسه بعشرةٍ من الفقهاء أحدهم معتزليّ على الأقلّ؛ لاستشارتهم فيما يعرض من أمور. وقد أوضح د. سوردل في: D. Sourdel «La politique religieuse du calife ᶜAbbaside Al-Ma'moún» in REI, XXX/1, 1963 esp. pp. 36-46) أنّ المأمون قصد من وراء إعلانه لعقيدة خلق القرآن، ولتفضيل عليٍّ على سائر الصحابة؛ كسْب جماعاتٍ جديدةٍ للخلافة العباسية، وتقوية الخلافة والخليفة. والملاحَظُ أنّ المأمون اختار أولاً علوياً كوليٍّ للعهد، كما اختار لباس العلويين الأخضر كشعارٍ للخلافة ثم ما لبث أن عاد للبس السواد بعد وفاة العلوي. (وعلى الرغم من صراع جماعات المحدّثين مع المأمون) فإننا نرى أنّ صورة أهل السنة عن الخلافة لا تختلف عن تصوُّره في ذلك. فقد اعتبروا أنّ مهمة الخليفة الدفاع عن الدين وحراسته، وجهاد أعداء الإسلام والمسلمين. ومع ذلك فمن الممكن أن يكون المأمون قد اتخذ من النموذج الشيعي للإمامة مبدأً له للسلطات الواسعة المُعطاة لديهم للإمام باعتباره خليفة النبيّ بالمعنى الكامل للخلافة؛ بينما يشدّد السنيون على إجماع الأمّة الذي يعبِّرُ عنه أهل الحلّ والعقد، وهم الفقهاء الذين يمثّلون الجماعة (جماعة المؤمنين).

وبدأ ردّ الفعل السنّي في عهد المتوكّل (٨٤٧ ـ ٨٦١ م) الذي سمح للمحدّثين بالعودة للتحديث، ونهى عن الكلام والجدل العقائدي متهدّداً من يقوم بذلك بالسجن، وعاد الخليفة لاعتبار القرآن والسنة مصدري المعرفة الشرعية الوحيدين. وعندما نقارنُ السياسة الدينية للمتوكّل بالسياسة التي اتبعها المأمون (وخليفتاه المعتصم والواثق) ندركُ الفرق الشاسع الذي حدث في البيئة الثقافية بعد ثلاثين عاماً فقط؛ وبخاصةٍ إذا لاحظنا قيام المأمون بإنشاء بيت الحكمة للعناية بالترجمات عن اليونانية. أمّا أيام المتوكّل فقد عادت الفلسفة مشبوهة. وما كان الكلام أحسن حالاً من ذلك بكثير.

ولا شكّ أن المجتمع الإسلامي الوسيط كان يحفل بالتمايزات ووجوه التعدُّد. لكنّ تلك التمايُزات لم تكن طبقية؛ بقدر ما كانت عائدة للانتماءات القَبَلية، والعشائرية، والمدارس الفقهية والكلامية المختلفة. لكنّ رغم تعدد الانتماءات؛ فإنّ التواصُل كان مستمراً. فقد كان موظفون شيعيون كبارٌ يعملون لدى السلطات السنية مَثلاً. وكنموذجٍ على ذلك يمكن ذكر الأمراء البويهيين الشيعة الذين كانوا يتحكمون بمصائر الخلافة العباسية السُّنّية. أمّا الخليفة العباسي فقد كان يتلقّى دعماً من السلطان محمود الغزنوي السُّنّي. وهكذا فقد تعددت العناصر التي تكوّن منها المجتمع، كما تعددت الآراء والمذاهب والاهتمامات الثقافية. فقد كان هناك الترك والفرس والعرب. وكان هناك المسيحيون واليهود الذين مارسوا ثقافاتهم وشعائرهم بحريةٍ نِسْبية. على أنّ ذلك كلّه لا ينبغي أن يدفعنا لتجاهُل قوة واستمرارية الجوهر الأصلي للمجتمع والذي تمثّل في الإسلام على اختلاف مظاهره وأشكاله. فقد استوعبت الثقافة الإسلامية كلّ تلك العناصر ـ وإن بدرجاتٍ متفاوتة ـ فشَكّلت المنظومة الثقافية العامة المشتركة للمجتمع بكلّ عناصره في الفكر والثقافة، كما في الحكم والإدارة.

وإذا وجّهْنا اهتمامنا قليلاً إلى المسألة السياسية هنا؛ نلاحظ أنّ وجوه السلطة والتأثير كانت بأيدي الأمراء والوزراء والمتكلمين والفقهاء والوُعّاظ. وكان الحكّام يهتمون بالفقهاء على وجه الخصوص بسبب تأثيرهم الشعبي، وكونهم

حراساً للشريعة. وقد حظي الحُكّام ـ أُمراء كانوا أو خلفاء ـ بدعم الفقهاء في كثيرٍ من الأحيان. كما أنّ السلطات كثيراً ما كانت تتدخل لصالح هذا الاتجاه الفقهي أو ذاك حسبما تقتضيه مصالحها وميول رجالاتها. فقد وقف الوزير عبيد الله بن وهب مع الحنابلة، ومنع بيع كتب الفلسفة والكلام (لاووست Laoust). وفي عام ١٠١٩ م أصدر الخليفة القادر منشوره الشهير الذي يعتبر الصيغة الحنبلية للإسلام الصيغة الوحيدة المقبولة، ويمنع كلّ المدارس والاتجاهات الفكرية الأُخرى. وربما خشي الخليفة اتجاه رجالات المذاهب والفِرَق للدعوة لآرائهم التي يمكن أن تضرّ بالخلافة. فقد كانت الخلافة ضعيفة، وكثرت الأفكار والمدارس الباحثة عن بدائل عن طريق كسْب أميرٍ أو وزيرٍ أو قبيلة أو قائدٍ عسكري يؤسّس لسلطةٍ جديدةٍ، ودولةٍ جديدة. وشيءٌ شبيهٌ بهذا هو ما أُوصل الفاطميين الشيعة(*) للسلطة بشمال إفريقية، وقادهم بعد ذلك إلى مصر. وما كان ذلك مقصوراً على الشيعة فقد حدث ضمن أهل السنة أيضاً الشيء نفسه كما سيتضح عندما نتعرض للمرابطين والموحّدين بالمغرب. وما دمنا قد ذكرنا المغرب الإسلامي فلنذكر ابن حزم الأندلسي الذي توصّل كفقيهٍ للقول إنّ ما لم يكن محرّماً بالنصّ فهو مُباح! وهذا مبدأٌ مفيدٌ جداً للسياسيين.

أمّا في المشرق فهناك مَثَلٌ على رجل الدولة، العامل أيضاً في مجال الفكر السياسي. إنه نظام المُلْك وزير السلاطين السلاجقة المعروف. والمعروف أنّ الدولة السلجوقية حلّت محلّ البويهيين في الاعتراف بالخلافة العباسية، والسيطرة على مقدراتها في الوقت نفسه. درس نظام المُلْك في فتوته الفقه الشافعيّ، وظلّ متعلقاً بالعلم والعلماء طوال حياته. وعندما تولّى الوزارة سارع إلى بناء مدارس سُمّيت **بالنظاميات** ـ نسبة إليه ـ لتعليم الفقه ومن بين تلك المدارس نظامية بغداد التي درّس فيها الغزالي محقّقاً نجاحاً كبيراً. وفي الصراع بين الحنابلة والشافعية وقف الخليفة إلى جانب الحنابلة بينما دعم نظام الملك الشافعية. وبدا لبعض الوقت أنّ الحنابلة يسودون مجالس العلم ببغداد؛

(*) يذكر الكاتب هنا أنّ الفاطميين كانوا من الشيعة الإمامية أو الإثني عشرية؛ وهذا خطأ ـ فالحق أنهم كانوا من الشيعة السبعية أو الإسماعيلية (المترجم).

والإجراءات التي فرضها الخليفة المقتدي بالمدينة ضد الفساد ربما حدثت تحت تأثير العلماء الحنابلة. والمعروف عن الحنابلة التشدُّد في القضايا التي تتصل بالأخلاق العامّة، فقد كافح ابن تيمية طوال حياته من أجل نقاء الإسلام. وهناك نموذجٌ آخر لعلماء الحنابلة العاملين في المجال السياسي هو الوزير ابن هُبيرة، الذي كافح بشدة من أجل تقوية الخلافة والخليفة المقتضي (١١٣٦ ـ ١١٦٠ م) من خلال إقامة تحالُفٍ مع نور الدين محمود أمير حلب. وكان الاثنان (ابن هبيرة ونور الدين) يعملان على وحدة دار الإسلام وخلافته، وينتميان إلى مدرستين فقهيتين مختلفتين؛ فقد كان نور الدين سنياً حنفياً يعمل على إزالة بقايا السلاجقة والفاطميين. وكسب نور الدين بعد ذلك بقليلٍ مصر من جديد للخلافة السنية ـ فقد خطب صلاح الدين مبعوثه إلى مصر للعباسيين من جديدٍ عام ١١٧١ م.

وكما في المشرق؛ هناك أمثلةٌ للمالكية السياسية بالمغرب. فقد عبر الأمير المالكي يوسف بن تاشُفين من المغرب إلى الأندلس فردّ الهجمات المسيحية، وقضى على الإمارات الإسلامية هناك، ووحّد البلاد تحت سلطته. وسواءٌ أعاد نصر بن تاشُفين إلى الفتاوى المالكية لصالحه ضد أمراء وملوك الطوائف، أو إلى تفسير ابن خلدون القائم على توحُّد العصبية مع الدعوة الدينية؛ فإنّ الأثر الديني واضح.

وقد اتخذ يوسف بن تاشفين لنفسه لقب أمير المسلمين؛ تاركاً لقب أمير المؤمنين للخليفة العباسي. وحرص المرابطون على تطبيق المذهب المالكي بدقة. لكنّ شخصيةٍ كارزماتية هي شخصية ابن تومرت، الذي ادّعى المهدية، مهّدت الطريق لقيام دولة الموحِّدين على يد عبد المؤمن بن علي الذي سمّى نفسه أمير المؤمنين. وقد تخلى ابنه الثاني عن المذهب المالكي، وأحرق كتبه، واضطهد علماءه، وكفَّر المُرابطين لأنهم كانوا من المجسِّمة كما زعم! ودعا إلى الاجتهاد وحَرَّم التقليد، واعتنق آراء ابن حزم أولاً ثم مال إلى الشافعية. ثم ما لبثت دولة الموحِّدين أن تفككت، وعادت المالكية للسيطرة محتضنةً تدريجياً طرقاً صوفيةً قوية.

وبالعودة إلى مصر في العصر المملوكي، نلاحظ حرص الحكّام على ارتداء رداء الشرعية فقد عمد الأمير سنقر في عهد السلطان المملوكي قلاوون إلى إعلان نفسه سلطاناً بدمشق بفتوى من قاضي القضاة ابن خلِّكان. صحيحٌ أنّ تلك العناوين، وتلك التنازُلات والحِيَل لصالح السياسيين من جانب الفقهاء لم تكن تتوافقُ في كثيرٍ من الأحيان مع روح الشريعة؛ لكنْ ينبغي أن لا يغيب عن البال أنّ الفقهاء ما كانوا في الحقيقة أدواتٍ في يدِ السياسيين. بل كانت لهم أهدافهم المتمثّلة في الدفاع عن وحدة الأمة والدولة، والبقاء في نطاق الشرعية الإسلامية العامة وإن اقتضى ذلك المضيّ بعيداً في التأويل والتنازُل للأمر الواقع. ويمكن تتبع ذلك لدى الجميع من الماوردي وإلى ابن جماعة. أمّا ابن تيمية الذي وُلد بعد سقوط الخلافة العباسية فقد كان همّه الاحتفاظ ببقاء الإسلام ووحدته على أساسٍ من الشريعة كما يشير لذلك عنوان رسالته المسمّاة: **السياسة الشرعية**.

ونصل هنا إلى معالجةٍ تفصيليةٍ لجدليات العلاقة بين النظرية والواقع السياسي في عالم الإسلام الوسيط؛ تلك العلاقة التي ذكرنا أمثلةً عليها في الصفحات السابقة. لكننا قبل المعالجة التفصيلية نريد أن نذكر شيئاً عن علاقة الفلسفة بالشريعة في ذلك العالم. وأرى أنّ أوضح تعبيرٍ عن تعقيدات تلك العلاقة موجودٌ لدى ابن رشد الذي عاش وعمل في ظلّ المُوحِّدين. وكان ابن رشد قد استعار لتلك العلاقة النموذج الذي عرضه أفلاطون للملك الفيلسوف، والذي ركّزه الفارابي في الإمام وقبله ابن سينا؛ واكتفى ابن رشد باستعارته معدَّلاً. إذ لم يكتف ابن رشد باعتباره السنة أو الشريعة المهمة الوحيدة للنبيّ؛ بل استثنى من بين الأنبياء النبيّ محمداً الذي فهمه كما فهمه الفارابي. فالنبوة عند الفارابي هي ظاهرةٌ طبيعيةٌ مفتوحةٌ وممكنةٌ لكلّ إنسان. ورأى ابن سينا الرأي نفسه مع استثناء النبيّ محمدٍ الذي فهمه باعتباره كاملاً في العقل والمخيّلة الآتيين من العقل الفعّال. وهكذا فإنّ ابن رشد رأى في الشريعة التي بُعث بها رسول الله القانون الكامل للدولة الكاملة أو الفاضلة: الإسلام. و«جمهورية» أفلاطون بالنسبة له تمثّل الدولة الكاملة أو الفاضلة المؤسَّسة على

القانون الإنساني، والممكنة التحقيق من إجل ذلك. لكنّ دولة أفلاطون لا تُناظر دولة الإسلام المؤسَّسة على الشريعة على المُوحاة وإن اشتركت معها في كثيرٍ من المعالم مثل اعتبار العدالة الفضيلة الرئيسية، وامتلاك الإيمان الصحيح، ووجود الملك الحكيم أوالفيلسوف مُناظرٌ لوجود الإمام. وتلعبُ الشريعة بالنسبة لابن رشد دوراً أساسياً في الدولة الإسلامية. فهو مسلمٌ شديدُ التعلُّق بدينه، وهو فقيهٌ معروفٌ كان قاضياً بقرطبة أيام الموحّدين، كما كان جدُّه قاضياً أيام المرابطين. صحيحٌ أنه دافع عن الفلسفة في مواجهة الغزالي. كما دافع عن الفارابي وابن سينا اللذين اعتبرهما الغزالي مُلحِدَين. وليس بالوسع هنا الانصراف لتتبع نقده لدولتي المرابطين والموحّدين بمصطلحات أفلاطون للدولة أو المدينة الكاملة، والمدن الناقصة (فقارن عن ذلك دراستي عن شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون، كمبردج ١٩٦٩. وانظر مقالتي بعنوان: مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد في BSOAS, 1953, XV,2 والتي نُشرت فيما بعد في مجموعة: دراسات ساميّة ٢/كمبردج، ١٩٧١). لكنّ الملاحَظ أنّ ابن رشد دافع عن الفلسفة باعتبارها الأداة الوحيدة القادرة على التقاط المضامين الداخلية للشريعة في مواجهة تفسيرات الفقهاء والمتكلمين. وقد كتب ذلك وهو الفقيه العامل في خدمة خليفتين من خلفاء الموحّدين المهمين بنقاء الإسلام السُنّي وشريعته. وقضى حياته مكافحاً للمتكلمين الذين رأى أنهم يميلون لاستخدام الجدَل الذي يُضِلّ الناس، ويزعجُ استقرار الدولة. ووصل به الأمر إلى تحريض الدولة على المتكلمين الذي يمكن أن يسيئوا لعلاقة الناس بالشريعة. وهو باعتباره فيلسوفاً يتقبل تفرقة أفلاطون وأرسطو بين النخبة والعامة؛ لكنْ كفقيهٍ مسلمٍ فإنه أقرّ بإمكان الجميع المشاركة في السعادة الأُخروية كُلٌّ بحسب قدراته العقليّة. وبهذا المعنى فإنه في الوقت الذي يُقِرُّ فيه بأهمية البرهان الفلسفي للنخبة، والخطابة والشعر للعامة؛ يرى أن الشريعة تجمع وبالنسبة للجميع سعادة الدارين؛ وهي بهذا المعنى أفضل من الناموس Nomos الإغريقي.

يُعرِّف الماوردي في الأحكام السلطانية الإمامة بأنها: «موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». وهو يخالف المعتزلة والفلاسفة بالقول إنّ

أصل وجوب الإمامة الشرع وليس العقل؛ مؤسساً ذلك على الآية القرآنية: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (٤/٦٢). ومع أنّ أولي الأمر هم في الأصل قادة الجيوش لكنّ المفسّرين من الفقهاء قالوا إنهم الوُلاة الواجبو الطاعة. ويقدّم الماوردي، مثل ابن خلدون النظام القائم على الشريعة (= الخلافة) على النظم القائمة على العقل. لأنه إذا كان النظام الأخير يمنع الظلم والفوضى؛ فإنّ النظام الأول يسوِّد العدل، ويحقّق السعادة في الدارين. ويمضي الماوردي بعد ذلك لتحديد شروط الإمامة وصفات الإمام؛ مؤكّداً على اختيار الإمام من خلال أهل الحلّ والعقد؛ الذين يبدو أنهم هم **أهل الشورى** في الغالب. لكنه لا يحدّد موقفاً من طريقة الأمويين والعباسيين في الوصول للسلطة وبخاصةٍ أنها ليست اختيارية. على أنّ المعروف أنّ الفقهاء يَرون أنه من حقّ الإمام أن يعينّ مَنْ يَخْلُفُه إذ يمكن ـ كما يقول الأشعري ـ لرجلٍ واحدٍ من أهل الحلّ والعقد أو أهل الاختيار أو أهل الشورى أن يرشّح الإمام أو ينفرد باختياره. وهذا ولا شكّ استعارة صريحة من الواقع السائد. وتبدو الواقعية نفسها في الحديث عن مرشحين اثنين؛ ففي أوقات الأمن والسلم يرى الماورديُّ اختيار الأعلم منهما. أمّا في أوقات الفتنة أو الأخطار الخارجية فالأفضل اختيار الأشجع والأحزم. ويرى الماورديُّ جواز خلع الإمام في حالةٍ واحدةٍ هي عجزه عن مباشرة الأمور نتيجة سجنه أو احتجازه وتعرُّضه للضغوط من جانب أميرٍ أو سلطان. وقد ذكرنا من قبل أنّ الفقيهين الشافعيين الآخَرين الغزالي وابن جماعة يقولان بشرعية الواصل للسلطة بطريق التغلُّب، وبوجوب طاعته. والمعروف أنّ موقع الخليفة تعرّض للضعف منذ أيام البويهيين وحتى أيام السلاجقة وإلى أيام المماليك. وقد ذهب بعض الفقهاء ـ انطلاقاً من الواقعية نفسها ـ إلى جواز قيام خليفتين في الوقت نفسه بشرط تَبَاعُدِ الأقاليم، وشسوع المجال. أما أدوار الوزراء والأمراء فقد تحددت أيضاً بالنظر للواقع السائد كما يتبين بعد قليل. والواقع السائد هو الذي دفع الفقهاء للحديث عن طريقةٍ ثالثةٍ للاختيار وهي اختيار الخليفة القائم لمن يحلّ محلّهُ بعد وفاته. ومع تضاؤل نفوذ الخليفة إلى حدّ الاختفاء النهائيّ أيام المماليك ازداد التأكيد على الطابع الديني للخلافة. فقد ظلّ الخلفاء العباسيون المتأخّرون يسمّون أنفسهم: خليفة الله! (ولنتذكر كيف رفض

أبو بكر هذا اللقب!)، وظلّوا هم المراجع الدينية الروحية للأمة والجماعة. وكانت محنة للفقهاء من جديد ما استجد أيضاً من إقدام بعض الخلفاء على تعيين أكثر من واحد لخلافتهم! فقد رأى الماورديُّ أن **مصالح العامة** تقتضي تعيين موقع كلٍّ منهم زمانياً حتى لا تحدث فتنة أو فوضى. وزعم الماورديُّ أنّ هارون الرشيد استشار العلماء بشأن تعيين أولاده الثلاثة، واقتدى بفعل النبيّ في تعيين أكثر من واحدٍ لقيادة معركةٍ معينة! وقد سبق لي أن أوضحتُ الموضوع بالتفصيل في كتابي **الفكر السياسي في الإسلام الوسيط Political Thought in Medinal Islam**. فقد ذكر الماوردي مهامّ الخليفة على أنها عشرة بعضها سياسي وبعضها ديني وبعضها إداري. وهو يفوّض بعضها أو كلّها لآخرين يقومون بها إذ لا يمكنه القيام بكل شيء بنفسه كما في كلّ الدول. وهذا أمرٌ شكليّ لكنّ الواقع أنه بعد الربع الأول من القرن الرابع فقد كان الخليفة يفوّض كلّ مهامّه فعلاً للأمير أو السلطان والوزير. ويبقى هو رسمياً المرجع الأعلى والنهائي لكلّ شيء. والمعنى الرمزي لذلك بقاء الخطبة والسكة باسمه كما سبق أن ذكرنا.

ونقف قليلاً مع الغزالي لكنْ لنوضح فقط تأثير الواقع السياسي على رؤيته السياسية كما بدت في أعماله. وقد عرض لأصول النظرية السياسية السنية في **الاقتصاد في الاعتقاد**؛ ولا نعرض لذلك هنا باستثناء ملاحظة قوله إنّ بحث تلك النظرية هو عملٌ فكريٌّ من شأن الفقهاء لأنها تتأسّس على الشريعة. أمّا أستاذه الجويني(*) فكان قد قال إنّ الإمامة ليست من أصول الاعتقاد وتبعه الغزالي في ذلك. ألّف الغزالي كتاب **المستظهري** في الردّ على الباطنية منسُوباً إلى المستظهِر الخليفة العباسي الذي أراد من ورائه الدفاع عن الخلافة السنية في مواجهة باطنية الإسماعيلية الذين كانوا يوالون الخلافة الفاطمية بالقاهرة. ويُعطي الفاطميون للخلافة معنىً دينياً بحتاً ولذا فإنّ الغزاليّ ـ شأنه في ذلك شأن المفكّرين السنيين ـ لا يعتبر تقنيات السلطة مسألةً دينيةً بل سياسية تهتدي

(*) نقل روزنتال ذلك عن الإرشاد للجويني وهو مختصره في علم الكلام؛ عقد في آخر فصلاً في الإمامة. لكن نملكُ الآن نصاً مفرداً في السياسة ونظرية الخلافة للجويني باسم: **غياث الأمم في التياث الظُّلَم** (المترجم).

في أُصولها بالشريعة عن طريق الاجتهاد والاستنباط وليس بالنصّ المباشر. وهو يقول بإمكان تفويض الخليفة لصلاحياته السياسية والإدارية لآخر أو لآخرين؛ وهم السلاطين السلاجقة أيام الغزالي؛ الذين ينبغي أن تتوافر لهم وفيهم الشجاعة والنجدة والكفاية. ويبقى للخليفة المرجعية العليا، والطابع الديني الذي تتوقف عليه النجاة في الدارين (المعاش والمعاد). ولذا يطلب من الخليفة أن يتحلّى بالورع والعلم والإصغاء للعلماء إذ به نظام الدين، وانتظام الدنيا. وهو بهذا المعنى خليفة الله. ويبدو ذلك في إحياء علوم الدين حيث يفرّق الغزالي بوضوح بين سلطة ومرجعية الخليفة من جهة، وقوة السلطان السياسية والعسكرية من جهةٍ ثانية. ويمكن تصوُّر الأمر أنّ الخليفة هو الرئيس أو الملك الدستوري، والسلطان هو رئيس سلطته التنفيذية. والحكومة التنفيذية تحتاج إلى الجيش، وكُفاة السياسيين. وما دامت أمورٌ إسلاميةٌ كثيرةٌ لا تنفذ إلّا عن طريق السلطة السياسية؛ فإنّ السلطة ضروريةٌ ليس لاستمرار المجتمع فقط؛ بل ولتنفيذ كثيرٍ من أغراض الدين أيضاً. ومن هنا ضرورة طاعة السلطان ما أمكن ذلك من الناحية الدينية للمنافع التي للدولة من جهة، وللمضارّ التي يمكن أن تُحدِثها الفتنة من جهةٍ ثانية. وهكذا حُفظت الوحدة الدينية والثقافية؛ بل والسياسية من الناحية النظرية؛ رغم الانقسامات الدينية والعِرْقيّة والسياسيّة في الشرق والغرب.

ويظهر ذلك بوضوح في عملين متأخرين نسبياً هما تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية. وابن جماعة فقيهٌ شافعيٌّ، وقاضٍ لقُضاة الشافعية في الدولة المملوكية؛ بينما ابن تيمية فقيهٌ حنبليٌّ كانت له مشاكل مع الدولة المملوكية، ومع فقهاء عصره، ومات في السجن. أمّا ابن جماعة فما زال يحافظ على الشكل ويتحدّث عن الإمامة. وأمّا ابن تيمية فيتجاوز الشكل ليتحدّث عن الدولة والسلطة في ظلّ الشريعة. لكنهما جميعاً عملا بدرجاتٍ متفاوتةٍ مع الدولة. الأول متابعةً لوظيفة الفقهاء القديمة في التنسيق بين الدولة والشريعة. والثاني من أجل مواجهة الخطر المغولي أيام لاجين ومحمد بن قلاوون. وهدف الفقهاء الحقيقي

كان دائماً الانتصار للشريعة وتطبيقها. علماً بأنّ صورتنا التاريخية عن الخلافة وتطوراتها ليست دقيقةً؛ فليس صحيحاً أنّ الأمويين والعباسيين الأوائل كانوا حكاماً مطلقين يقلّدون «ملك الملوك» الفارسي. بل كانت هناك تأثيراتٌ كثيرةٌ وعلى مستوياتٍ متعددة في القرار السياسي والعسكري للدولة. ويبدأ ابن جماعة بتأسيس الإمامة على القرآن والسنة والخلفاء الراشدين وأقوال السلف وسلوكهم. ويمضي للحديث عن مهامّ السلطة من خلال القرآن مثل الصلاة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع عن دار الإسلام، وحفظ الاستقرار الداخلي، والدفاع عن الضعيف في مواجهة القوي. ونلحظ هنا تشابهاً كبيراً في المبادىء العامة وفي التفاصيل بين ابن جماعة والماوردي. وأودّ أن أشير هنا إلى ما ذكرته عن كتاب ابن جماعة في كتابي: Political Thought. فالمعروف أنّ ابن جماعة يريد الحفاظ على وحدة الأمة ووحدة السلطة بأيّ ثمنٍ ولذلك يقول بشرعية قهر صاحب الشوكة. وتبدو فكرة الخلافة في مطلع الكتاب فقط ثم تختفي تدريجياً ليجري الحديث عن السلطان أو السلطة الفعلية في ظلّ الخلافة المرجعية. ومن هنا نفهم معنى تجاهُل ابن جماعة لمسألة العهد الذي يعقده الإمام الجديد مع الجماعة. وبعبارةٍ أُخرى فإنّ ابن جماعة يكتفي ببيعة أهل الحلّ والعقد الذين يمثّلون الجماعة. ويبقى التغلّب تغلُّباً. ويبقى الاغتصاب اغتصاباً لكنّ ابن جماعة يريد السكوت عليه من أجل مصلحة الأمة ووحدتها على أن يُغطّى ذلك شكلياً بتفويض الخليفة، كما هو المعروف «في زماننا» كما يقول، وهنا تظهر فروقٌ بين الماوردي وابن جماعة ناجمة عن تغير الظروف، وتردّي الخلافة بشكلٍ أكبر (وإن تكن أهدافُها العامة أكثر تحققاً أيام المماليك منها أيام البويهيين). أمّا الوزارة فإنّ ابن جماعة ـ شأنه شأن الماوردي ـ يقسمها إلى وزارة تنفيذ، ووزارة تفويض، وكذا في الإمارة فهناك الإمارة العامة، وهناك الإمرةُ على بلدٍ معينٍ. وصفات الأُمراء هي نفسها صفاتُ وشروطُ الوزراء. لكنّ ابن جماعة كثيراً ما يشير إلى العُرف والعادة في ذلك كلّه. ولا يشير ابن جماعة كثيراً ـ مثل الماوردي ـ إلى ضرورة موافقة الخليفة على هذا التصرف أو ذلك من جانب الوزير والأمير أو السلطان. لكنّ ذلك لا يعكس فقط تغير الظروف؛ بل إصرار ابن تيمية وابن جماعة معاً على أنّ الأصل في

الأمور كلّها الشريعة فهي المقياس والمرجع أصل كلّ خير ـ والشريعة طبعاً بيد الفقهاء؛ فهم الذين يتولون القضاء والإفتاء، ورئاسة الشرطة، والمحتسب، ونظارة الأوقاف. ومن واجبات رئيس الشرطة ندرك ذلك التمازج بين الدين والدولة أو الشريعة والسياسة في الإسلام. ورغم دقّة ابن جماعة الفقهية فإنه يذكر كثيراً من أقوال الفلاسفة والحكماء الغابرين بالإضافة إلى أقوال السلف الصالح؛ على طريقة كتب نصائح الملوك أو مرايا الأمراء.

مع ابن تيمية نعود مباشرةً إلى الأصول: إلى الشريعة. فقد كافح ابن تيمية طوال حياته من أجل إعادة تأسيس الحياة الإسلامية كلّها على القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح. وقد عانى الكثير من أجل إثبات قناعاته. ومضى إلى هدفه باستقامة؛ فقد كان يريد حكومةً قويةً تتأسّس على الشريعة، وتحقق الأهداف الكبرى للإسلام في الوحدة والسواد دونما اهتمام بالشكل وهل هو خلافةٌ أو سلطنةٌ؛ وهذا معنى العنوان الذي وضعه لعمله: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. والعمل موجّهٌ للسلطان الناصر محمد بن قلاوون ولبقية أمراء المماليك والعلماء المعاصرين. لكنّ كتابات ابن تيمية تركت آثاراً فيمن بعده وحتى الوّهابية بالجزيرة العربية وخارجها. وما تزال مؤثّرة في كلّ أولئك الذين يريدون تأسيس الدولة الإسلامية من جديد (انظر أعمال هنري لاووست عن ابن تيمية). ومما قدّمناه يتضح أنّ مقارنة ابن تيمية للمسائل السياسية كانت مقارنةً دينيةً أو تيولوجية. ومن هنا تعُود **العدالة الإلهية** لتصبح محور السلوك في الدولة الإسلامية. فهي المطلب الإسلامي الأول لاستمرار الاجتماع البشريّ لذلك لا بُدّ من السلطة لإنقاذ هذه العدالة. لكنها سلطةٌ لإصلاح الدين والدنيا؛ فشرعيتُها ناجمةٌ عن إقبالها على تحقيق أغراض الشريعة. فإن لم تفعل فقدت تلك المشروعية. لكنه يتردد كثيراً في تأييد الثورة والتمرد خوفاً من الفتنة وسفْك الدم. والواقع أنّ مطلب الطاعة للسلطان حفاظاً على الوحدة الاجتماعية هو مطلبٌ إسلاميٌّ عامٌّ؛ ولا أعرفُ مفكراً مسلماً ينصحُ بالثورة على الإمام الظالم غير ابن سينا الذي يريد معاقبة الظَلَمة والقُساة، ويلومُ الذين يستطيعون إزالة الظالم ولا يفعلون! (قارن بكتابي Political Thought.. p.153) أما ابن تيمية

فيستعيض عن ذلك بدعوة الأُمراء للتقوى والورع وخشية الله، ويخوّفهم عذابَ النار على معاصيهم في الحكم والإدارة. ويعطي ابن تيمية العلماء دوراً كبيراً في إجراء العدالة داخل الدولة. ويشدّد على التلازُم والتعاون بين العلماء والأُمراء. ويزعجه الفساد الاجتماعي، والفساد الديني؛ ويرى أنه بالتعاون بين الطرفين نحصل على مجتمعٍ ودولةٍ نظيفين؛ وهذا هو معنى السياسة الشرعية. فهو يريد تحقيق الأمة الوسط التي ذُكرت في القرآن. وقد يكون المعنى ما قصده أرسطو. لكنّ الأرجح أنّ الوسط هنا هو الاستقامة. وهو يرى أنّ الأمة الوسط هم أهل السنة والجماعة.

كانت النظرات السابقة بحثاً في الفكر السياسي الذي يضع الشريعة في صدر اهتماماته. فلنُقْبل على ذكر شيءٍ عن الأفكار الأُخرى ذات المنطلقات المختلفة. فهناك مثلاً مجموعةٌ من الكتابات السياسية المعروف باسم «مرايا الأُمراء»، والتي تتجه إلى الحاكم وليس إلى الدولة، وتُريد أن تعطيه نصيحةً طيّبةً. وقد بدأ هذا النوع من التأليف بابن المقفع الذي عاش في القرن الثامن الميلادي؛ ورغم تأثُّره بالإسلام فإنّه كان يفكّر أثناء كتابته بملك الملوك الفارسي. ويعتبر ابن المقفَّع الدين رأس الحكمة. ويفرّق بين الدين والرأي ويرى ضرورة عدم الخلط بينهما. ويبدو أنه يريد القول إنّ الحكومة في التاريخ الإسلامي قائمةٌ منذ البداية على الآراء والاجتهادات العقلية، وليس على الدين المُوحى. ويفرّق ابن المقفع بين ثلاثة أنواعٍ من المُلْك (= السلطة): المُلْك المؤسَّس على الدين وهو أفضلُها. والمُلْك المؤسَّس على الرأي والحزم وهو يؤمّن الاستقرار والعدالة النسبية، ويتعلّق بشخص المَلِك وصرامته وانضباطه. والنوع الثالث: المُلْك المؤسَّس على الهوى وهو «لعبُ ساعةٍ ودمار دهر»!. وفي رسالته في الصحابة يؤكد على ضرورة انضباط الجيش، وضرورة تطبيق قانون واحدٍ في الدولة كلّها؛ مؤسَّس على «أمانٍ» يُصدره الخليفة ليتصرف بمقتضاه الجميع. وكان ابن المقفع يريد جيشاً: مأجوراً يتوافر فيه الضبط والربط، وتُرفع مرتباته بانتظام للحفاظ على وحدة الدولة وأمنها. فالأمر أمر الدين والعقل. والأمران يحتاجان إلى صحابةٍ ومستشارين مناسبين من بين العرب الأشراف ذوي العلاقة الحسنة

بالبلاط. ويفصّل ابن المقفّع في فئات وأنواع الأصحاب والمستشارين والوزراء؛ ومن بينهم الفقهاء من **أهل الدين والعقل**.

أما الجاحظ فهو مفكرٌ معتزليٌّ، وكاتبٌ شهيرٌ من البصرة. وكان في حاشية المأمون في شبابه وكهولته. وهو يؤكّد في كتاباته السياسية على الواجبات المتبادلة من جانب الحكّام والرعية، والضرورية للاستقرار والاستمرار. وليس في هذه الفكرة جديد. لكنّ هناك ما ينبغي ذكره له في كتابيه: **التاج**(*) **واستحقاق الإمامة**. **ففي التاج** ينصحُ الملك بأن تكون له شبكةٌ من الجواسيس (العيون) بحيث يعرف ما يدور تماماً في أُسرته وبلاطه وإدارته ودولته. وفي **الاستحقاق**، الذي يتحدث عن نظرية الإمامة ومطالبها؛ يذكر ثلاثة أنواعٍ من الرؤساء: الرسول، والنبي، والإمام. مؤكّداً على ضرورة الرئيس للمجتمع البشري. والنبيُّ محمدٌ فقط جمع في شخصه الأنواع الثلاثة. فهو الذي جلب الشريعة، وأسّس الملّة، وأقام الدولة. لكنّ ضرورة الإمامة (أو السلطة) لا ترجع للشريعة بل لضروراتٍ عقلية.

وهناك كتب «مرايا أمراء» أُخرى تبقى غير مذكورة هنا. لكنْ أُنبه إلى «سياست نامه» للوزير نظام المُلك؛ وهو عملٌ يصفُ الأُمور في السلطنة السلجوقية في القرن الخامس الهجري. ولا ننسى هنا أيضاً كتاب **الفنوي** لابن الطِقطقي، الذي ألّفه عام ١٣٠٢ م لأحد حكّام الموصل. فهو يهتمُّ ـ مثل ابن خلدون من بعد ـ بالمُلك (السلطة أو السلطان)، أي بالدولة. ويرى أنّ واجبات المِلك مثل واجبات الخليفة باستثناء وجوب الجهاد على الخليفة وعدم وجوبه على الملك. وبذلك يقول بطريقةٍ مواربةٍ إنّ للخلافة طبيعةً دينيةً ظاهرة. ثم ينصرف لذكر أوصاف الملك وشرائطه؛ ومهمته سياسية ومضامينها تدبير المال، والخُلُق العام، ومكافحة الأشرار، وقمع الفتنة. وعليه في **السياسة أن يتعامل مع فئات الرعية** كُلٌّ بحسبها. ويقودنا ذكر ابن الطقطي للطبقات الاجتماعية إلى فحص المسألة في المجتمع الإسلامي الوسيط. فالدواني

(*) يغلب على الظن أنّ كتاب التاج ليس للجاحظ. أو أنه من مؤلفات الشباب المأخوذة عن كتب التاج الفارسي (المترجم).

(ت ١٥٠١ م /٩٠٧ أو ٩٠٨ هـ) يذكر الطبقات أيضاً وإن بمعنىً مختلف عن معنى ابن الطقطقي. ويُثبِتُ كلود كاهن Claude Cahen في مقالته المهمة: «الحركات الشعبية...» (في أرابيكا ٥، ١٩٥٨/٦ - ١٩٥٩)(*) وجود مثل هذه الطبقات أو ينطلقُ من ذلك. والسؤال هنا هل أحداث دمشق أو العيارون والفتيان بالقاهرة هم فئات عسكرية وشبه عسكرية أم أنهم أيضاً شرائح اجتماعية مكتملة. ولا يمكن حلُّ القضية بتتبع مفردات الطبقات والفئات في المجتمع والمؤلَّفات بل لا بد من النظر إلى المجتمع ككلّ. فالمجتمع الإسلامي لم يكن مجتمعاً إقطاعياً بالمعنى المعروف للإقطاع الأوروبي. وعلينا أن نحدّد مركز المجتمع أو مركز الصراع الاجتماعي؛ هل هو العصبية الخلدونية أو أفرادٌ متنفّذون وفئات تشترك في اقتسام السلطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أمّا كلود كاهن فكان قد رفع من شأن السلطة المركزية الشاملة، وتطبيق شريعةٍ واحدةٍ في سائر ديار الإسلام. فالطابع الإسلاميُّ هو الأساس. وأما ابن خلدون فقد أقام المجتمع على العصبية العربية التي ورثها بعد تحلُّلها وضعفها سلاطين متفردون يهتدون بالنموذج الساساني. ولم يعد الإسلام وازعاً (كتابي: Political Thought.. pp.98f).

وفي الختام لا بدّ من كلمةٍ عن ابن خلدون ورؤيته لتطورات السلطة في ديار الإسلام. فهو فقيهٌ مسلمٌ، وهو مفكرٌ سياسيٌّ تجريبي. فبالنسبة له كان تطور الخلافة إلى مُلْك ظاهرةً طبيعيةً لا مهربَ منها. فالخلافة عنده شكلٌ مثاليٌّ من أشكال السلطة؛ ومع تراجع الحماسة الدينية تقدم حُبُّ السيادة، وعشق القوة والسلطان ليؤكدا نفسيهما. لكن ليس معنى ذلك أنّ الدين انتهى فقد استمر تأثير الإسلام أساسياً في دولة المُلْك أيضاً. فقد بقي الإطار العامُّ للشريعة سائداً لكنّ الوازع الديني حلّت محلّه تدريجياً العصبية. وبقيت بقايا من الخلافة، أي من معناها وطابعها حتى اختفت تماماً بعد أيام هارون الرشيد، وصار الأمر مُلكاً بحتاً رغم بقاء اسم الخلافة. ويعودُ بقاءُ الاسم والطابع

(*) سبق لمجلة الاجتهاد أن نشرت الدراسة مترجمة إلى العربية في م٦ /١٩٩٠/ ص ص ١٠٥ - ٢٠٦.

الظاهر للعصبية العربية التي أسست النظام في الأساس. فلمّا تضاءلت العصبية العربية في الدولة، وحلّت محلّها العصبيات الأخرى انتهت الخلافة تماماً. فهناك خلافةٌ أو سياسةٌ دينيةٌ، وهناك المُلْك أو السلطان أو السياسة العقلية. أما السياسة المدنية التي يتحدث عنها الفلاسفة فهو يرفضُها باعتبارها ليست أمراً موجوداً (قارن: (Political Thought, pp. 93 ff).

أما دور العلماء في المُلْك الإسلامي فإنّ ابن خلدون يقيّمه تقييماً واقعياً. إنه يقول إنهم يعملون كمستشارين قانونيين.. قضاة أو مفتين أو موظفين.. الخ لكنهم لا يملكون سلطاتٍ حقيقية بخلاف موقعهم في دولة الخلافة الأولى. ويعطي ابن خلدون أهميةً كبرى للاقتصاد في العملية السياسية، شأنه في ذلك شأن ابن تيمية، والدمشقي، والدواني. فهو ضدّ مشاركة السلطان السياسي في العمليات الاقتصادية لما في ذلك من شبهة احتكار الدولة، وإعاقة المبادرات الفردية. وانظر عن ذلك فصلاً عن «الدولة والاقتصاد» في كتابي: Ilm Khaldun's Gedanken über den Staat. Mîmchen, 1932.

ويذهب الدواني إلى أنّ السلطة تقوم على الناموس، والحاكم، والدينار؛ والعلاقات الصحيّة بين هذه العناصر الثلاثة. وهو متأثّرٌ في ذلك بالنموذج الإغريقي للطبقات وفئات الناس. وكذا الدمشقي يُظهر تأثراً بالغيثاغوريين الجدد (وأفلاطون وأرسطو)؛ في كتابه: **الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديئها وغشوش المدلّسين فيها**. ويشير إلى طريقتين في اكتساب المال: **التجارة، واكتساب المغالبة السلطانية** (مثل المكوس والرسوم والخراج والأعشار والصدقات والفيء والجزية). لقد سبق الدمشقي ابن خلدون إلى رؤية الترابط بين الدولة والاقتصاد، بين الحاكم والجيش من جهة، والضرائب والرسوم من جهةٍ ثانية. (انظر عن أعمال بلسنر Plessner وريتر Ritter وكلود كاهن Cahen عن الدمشقي: كتابي .Political Thought... 152 f).

المسلم والسلطة (*)

فريتز شتبات

كي يتسنى لنا بحث العوامل التي تحدد علاقة المسلم بالسلطة المتمثلة بالدولة[١]، لا بد لنا من الانطلاق من الواقعة التي اقتضت أن يكون لتأسيس الدين ومنذ البداية ارتباط عميق بالدولة. إنّ لبداية التأريخ بالتقويم الهجري دلالة عميقة. معلوم أن هذا التقويم قد ابتدأ بهجرة جماعة صغيرة من المسلمين من مكة إلى المدينة حيث برز النبي محمد على رأس الجماعة الدنيوية التي تشكل منها المسلمون آنذاك. ففي السنوات التي قضاها الرسول في مكة مهد الدين الجديد كانت رسالته على ارتباط وثيق بالأفكار التي تقول بالعلاقة الكلية بين الإنسان وبين الله الخالق والعادل: أما الدنيا بحد ذاتها فقد ظهرت من خلال

(*) Steppat, Fritz: Der Mushin ind die Obrigkiet, in Zeitschirft fur Politik N.F. XII 1955 319 - 332 وقد ترجمه جورج كتورة

(١) تستند المقالة إلى المحاضرة التمهيدية التي ألقاها المؤلف في ٢٢ تموز ١٩٦٤ في كلية الفلسفة التابعة لجامعة برلين الحرة. وهي تستند إلى دراسات كل من غولدزيهر (دراسات محمدية، ١٨٨٩ - ١٨٩٠ - هاله) و (محاضرات عن الإسلام، هيدلبرغ ١٩٢٥) ودراسات هاملتون جب لاسيا (دراسات عن الحضارة الإسلامية، بوسطن ١٩٦٢)، الدولة والإسلام في العهد العباسي المبكر، باريس ١٩٦١ ضمن مجموعة نشرها كلود كاهن. وفيا بعد استخدم المؤلف دراسات لاحقة لاسيا توماس أرنولد، الخلافة أوكسفورد ١٩٢٤، لويس غارديه، الدولة الإسلامية باريس ١٩٦١، وآروين روزنتال: الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، كامبردج ١٩٥٨. إلا أن المؤلف لم يشر في هذه الدراسة إلى هذه المؤلفات الأخيرة.

هذه الرسالة أمراً لا شأن له. وبعد الهجرة بدأ الاهتمام بالعالم وسعى الرسول إلى خلق شكل جديد له. على أنه لا يمكن اعتبار هذا الانغماس في العالم التزاماً آلياً اقتضته الضرورة، حتى يتسنى للجماعة أن تؤمن لنفسها وجوداً يمكن تحمله. لقد ظلت القدرة الإلهية كما ظلت العدالة الإلهية بالنسبة للإسلام بمثابة نقاط تلتمس في نهاية المطاف، إلّا أنّ الإسلام انعطف أيضاً باتجاه الدنيا معترفاً بها وجاعلاً أحد واجباته اعادة تنظيمها بوحيٍ من هذه النقاط، وهكذا أصبحت الدولة الإسلامية إحدى أولى المؤسسات الاجتماعية؛ إنها التجسيد الأول للدين الإسلامي.

لقد خلقت الوقائع ظرفاً يختلف تمام الاختلاف عما كانت عليه المسيحية في بداية نشأتها ذلك أنّ المسيحية لم ترتبط بتأسيس دولة إلا بعد مضي ما يزيد على الثلاثة قرونٍ من ظهورها. لقد كان بإمكان المسيح أن يفصل بين الدولة والدين. لقد كان باستطاعته أن يعطي ما لقيصر لقيصر وأن يعطي لله ما كان لله. أمّا المسلم فلم يكن باستطاعته أن يتقبل هذا الفصل. صحيحٌ أننا نجد في الإسلام تلك النزعة الرافضة للعالم، النزعة الساعية للتخلص من هذه الدنيا الفانية. بل إننا نجد أنّ هذه النزعة قد اجتذبت وفي بعض العصور فئاتٍ عريضةً من جماعات المسلمين. ونحن نعلم أن لا هيئة معينة في الإسلام لتحكم على ما كان تماشياً للسنة أو ما كان خروجاً عليها أو بدعة وهرطقة؛ ومع ذلك فقد عرف الإسلام حقلاً وسطاً، وهو ما أمكننا أن نطلق عليه صفة السُنّة، إذ إنه استطاع ومع مر الأيام أن يستقطب غالبية المسلمين. ومعلوم أيضاً أن هذا الاتجاه السني في الإسلام قد أكّد على الزهد في الدنيا والابتعاد عنها، وقد دافع عن رأيه مستخدماً حججاً فقهية قوية ومُسكتة.

لا بد من الإشارة بحسم إلى ما يلي: لقد أوجد الإسلام شريعة أو قانوناً لا بد أن يصار إلى تحقيقه في هذا العالم. وإلى ذلك لا بد من تنظيم العالم تبعاً لمبادىء الإسلام. ومن لا يقدر ذلك أو من لا يراه فقد ابتعد عن أرض الدين الإسلامي بالشكل الذي أرساه الرسول. هذا وقد عبر الغزالي أحد أكبر فقهاء الإسلام في كتاباته عن هذا الخط الوسط واصفاً الايمان بضرورة السلطة

بعبارات تضيء طريق المسلم اذ ربط بين سلطة الدولة والدنيا والدين والحياة السعيدة في الآخرة. فالسلطة ضرورية لانتظام الدنيا وانتظام الدنيا ضروري لانتظام الدين وانتظام الدين ضروري لتحقيق السعادة في الآخرة[٢].

لقد وقع الإسلام، وانطلاقاً من واجبه في تحقيق وقيادة دولة تتطابق ومبادىء الدين في مأزق من نوع خاص. تنتمي الدولة التي يراد قيامها إلى مملكة المثل، التي لا يرى منها الإنسان في هذا العالم إلا الظلال. ثم انه لن يكون قادراً على تحقيق تلك المثل. لقد استقى المؤمنون المسلمون من ديانتهم مهمة سياسية تتجاوز قدراتهم.

لقد كان تحقيق هذه المهمة ومنذ البداية عملاً صعباً وسهلاً في آن واحد، وسبب هذه الازدواجية عدم وضوح صياغة المهمة السياسية الأولى. فالوحي الإلهي المتمثل بالقرآن الكريم لا يتضمن أي مشروع دستوري. كما أنه لم يكن لدى علماء الدين الأوائل وعلماء الفقه الأوائل أي ادراك لكيفية صياغة بنية الدولة بشكل منظم. يحاول القانون الإسلامي، أي الشريعة تنظيم العلاقات التي تربط بين أفراد البشر بعضهم ببعض، والعلاقات بين هؤلاء وبين الله؛ وبالتالي فإن مجال القانون العام قد ظل أول الأمر مجالاً لم يصر إلى التطرق إليه بدقة. فالاستحقاقات التي يفترضها الدين في الدولة كانت ذات طابع عام. ثم ان الأفكار التي تناولت كيفية تنظيم الدولة قد تطورت ضمن وتيرة مطردة توزعت في إطار الطابع العام المشار إليه ومن ضمن ما تتطلبه الديانة من جانب وفي إطار التطور التاريخي من جانب آخر. هذا ما ينطبق على الدولة التي أسسها النبي محمد وقادها بنفسه، والتي رأت فيها الأجيال المتأخرة وبنظرة استرجاعية تحقيقاً لمثال الدولة الإسلامية. أما في الواقع فإننا نتلمس في دولة النبي خيوطاً تتماشى والمحيط التاريخي الذي ظهرت وسطه: إنها خيوط مستقاة من مجتمع القبائل البدوية العربية، من المدن الزراعية والتجارية ومن التكيف مع المتطلبات العملية التي اقتضتها سياسة عصره.

---

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، أنقرة ١٩٦٢ ص ٣٢٥.

لنتطرق الآن إلى المبادىء الدستورية الأساسية التي يمكن استخلاصها من الافتراضات الدينية: إن الشرع هو الله نفسه؟ والشريعة قد أعطيت لنا مرة واحدة ونهائية، وبالتالي فلا يمكن أن تتغير من قبل الناس، جل ما يمكن للإنسان فعله هو أن يعمد إلى تفسيرها وتأويلها. أما القدرات الواجب توفرها ليتسنى لصاحبها القيام بواجب التأويل فهي قدرات لا تنحصر بمستوى متميز، بل هي قدرات تتوفر في كل مؤمن حصل المعارف وتمتع بالقدرات العقلية اللازمة لذلك؟ وهكذا باستطاعة أي كان أن يمارس عمل القاضي. أما السلطات الإجرائية فهي تلك الخاصة بالإله الكلي القدرة وهو الذي بعث بها عبر وسيط إلى النبي. وبعد وفاة الرسول آلت هذه إلى الإمام أو الخليفة. والخليفة هو خليفة رسول الله. انطلاقاً من عقيدة التوحيد ومن التطلعات العالمية للدين الإسلامي يمكننا القول أنه لا يمكن تصور قيام دولة إلا وتكون واحدة كما لا يمكننا تصور وجود خلفاء بل خليفة واحداً وفي وقت محدد. أما وجود سلطات شرعية أخرى فلا يمكن تصور وجودها إلا حين تستمد شرعيتها من الخليفة الذي استمدها بدوره من الله. لقد أطلق لويس ماسينيون على الدولة الإسلامية هذه صفة الثيوقراطية العلمانية المساواتية[٣]. والوصف بالثيوقراطية ناجم عن ارتباط القوة والسلطات جميعها بالله تعالى. أما الوصف بالثيوقراطية العلمانية فناجم عن عدم اعتراف الإسلام بشكل كهنوتي، إذ هو لا يعترف بامتيازات تخص أناساً قدسهم الله. وهي أخيراً ثيوقراطية علمانية مساواتية ذلك أن الجميع متساوون أمام الإله القادر وأمام الشريعة، يستوي في ذلك الخليفة مع عامة الناس. تعتبر المساواة هذه أمام الله وأمام الأحكام الشرعية وما تبعها من نظام سياسي واجتماعي فكرة ثورية أتى بها الإسلام. وهي تستند دون شك إلى المثال السائد في الدستور القبلي العربي القديم حيث يستوي كل الرجال الأحرار وبشكل كامل، إذ يتمتعون بحقوق متساوية. إلا أن الإسلام قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فلم يحدد المساواة ويحصرها داخل القبيلة

(٣) ماسينيون: La passion d'al - Hallaj. باريس ١٩٢٢ ص ٧١٩. كذلك غارديه: مرجع مذكور، ص ٢٣.

كما لم يحصرها أيضاً بكافة الرجال الأحرار بل عممها على كافة المؤمنين. وقد تبدو هذه الفكرة أكثر ثورية إذا ما قسناها بالبنية السائدة في الممالك الشرقية القديمة الكبرى مع ما كان سائداً فيها من تمييز بين سيد ومسود. وحين يجعل الإسلام من السيد والمسود فردين خاضعين لنفس النظام من الحقوق والواجبات فإنه يكون قد جعل من الناس، السادة والعبيد مواطنين بالمعنى الذي نفهمه في أيامنا هذه.

ومن الواضح أيضاً أن هذا المبدأ المساواتي الذي تميزت به الدولة الإسلامية إلى جانب الصفة الثيوقراطية قد حدا من قدرة السلطة ووضعا حداً دقيقاً لها. صحيح أنه قد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى (٤، ٥٩ ـ ٦٢): ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...﴾. ومن جانب آخر نجد في القرآن أيضاً قوله: (١٨، ٢٧ ـ ٢٨) ﴿... ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾. بل إن الأمر الأشد وضوحاً هو ما جاء في الحديث النبوي وما أشار بخاصة إلى ضرورة طاعة أولي الأمر وإلى حدود هذه الطاعة أيضاً. فقد أوصى الحديث بالطاعة شاء الإنسان أم أبى ذلك أن طاعة السلطان من طاعة الله[٤]. وقد ورد في بعض هذه الأحاديث أن من لا يطع الله لا يستحق أن يطاع[٥]. يفهم من ذلك وبسهولة كلية أن طاعة السلطة واجبة فقط حين تكون الأوامر الصادرة عنها منسجمة وروح الشرع، بل ربما استطعنا الذهاب إلى حد القول أن طاعة الله ليست واجبة في أمر دون آخر بل يشترط أن تكون الطاعة عامة. أما معنى طاعة الله أو عصيانه فإن بإمكان كل مؤمن أن يحكم على ذلك بنفسه، فمن الفرائض الاجتماعية على كل مسلم ضرورة مراعاته للقوانين الشرعية والسهر على تطبيقها «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» صحيح أن على السلطة أن ترعى هذا الأمر وتطبقه، ولكن وانطلاقاً

(٤) بخاري، صحيح، المطبعة العثمانية القاهرة ١٣١٢، ج ٤. ص: ١٤٢. أحكام ٤.

(٥) ابن ماجة، سنن طبعة م.ف. عبد الباقي القاهرة ١٩٥٢. ج ٢ ص: ٩٥٦. رقم ٢٨٦٥ (جهاد ٤٠).

من المبدأ عينه فإن على الجماعة أن تراقب السلطة بل أن تصلح من الأخطاء التي تقع فيها[٦].

انطلاقاً من هذه القاعدة القائمة على مبادىء عقيدية استطاع علماء الدين سن قانون مثالي يجسد هذا الترابط الثيوقراطي بين السلطة وبين الجماعة، إنه قانون الدولة. صحيح أن الاتجاه السني لم يقم اطلاقاً بوضع صياغة موحدة إلا أنه بإمكاننا اختصار هذه المبادىء كما يلي[٧]: إن الخليفة الذي يمثل السلطة إنما يمارس مهمته بناءً على عقد شرعي، وقد أوضح العلماء بدقة الشروط الواجب توفرها في المرشح لمنصب الخلافة ومنها: أن يتمتع بصفات أخلاقية وعقلية وجسدية عالية، كما لا بد أن يكون الخليفة من قريش حصراً. ومن تمتع بهذه الصفات يصار إلى اختياره بطريق الانتخاب. على أن الشروط الموضوعة على المنتخبين كانت بأغلبيتها بسيطة: التمتع بالقدرات والإلمام بالشروط الموضوعة على من له حق الترشح لمنصب الخلافة وأن يكون حكيماً ليحسن الاختيار. وبعد انتخابه خليفة يصبح العقد مكتملاً بعد حصول البيعة من قبل الجماعة. على الخليفة القيام بسلسلة من الواجبات: الحفاظ على الدين، تنفيذ الشرائع والأحكام الشرعية، السهر على النظام والأمن، القيام بتنظيم الدولة في الداخل، الدفاع عن أرض الدولة والعمل على توسيع رقعتها. على أنه لا يتوجب عليه القيام بمهامه منفرداً ولا بد له من أخذ المشورة. من جانب آخر يدين المؤمنون له بحق الطاعة وواجب المساندة. وإذا ما تهاونوا في ذلك فله أن يلزمهم. وفي نهاية الأمر يستنتج من مبدأ العقد بالذات، إن هذا العقد يصبح لاغياً حين لا يراعى من قبل أحد الفريقين. بعبارات أخرى، بالإمكان خلع الخليفة حين يكون عاجزاً عن القيام بمهمته أو حين يقوم بها بشكل سيىء.

لا شك أن للانتخاب، أو لمبدأ العقد جذوره التاريخية في الممارسات التي

---

(٦) قابل مع غولدزيهر: ZDMG. ج ١١، ١٨٨٧ ص ٥٦. غارديه: مرجع مذكور، ص ١٨٤.

(٧) نستعين بصياغة الماوردي طالما أنها تعبر عن وجهات نظر سبق أن ظهرت في الوسط السني المبكر. قابل جب، دراسات: ص ١٥٣. غارديه، ص ٤٦ هامش ٢.

كانت سائدة في أوساط القبائل العربية حيث كان يصار كما نعلم إلى انتخاب أكثرهم كفاءة، اذ يناط إليه الدفاع عن مضارب قومه[٨]. أما ما أُضيف هنا، في الإسلام، فهو التنظيم على قاعدة فقهية قضت بمساواة كافة المسلمين أمام الله وأمام القانون. أما خضوع الخليفة للقانون الشرعي مع احتساب حق الجماعة بإجراء الرقابة ناهيك عن انتخابه وقيامه بمهامه بموجب عقد مبني على أسس معينة مع إمكانية عزله ووجوب أخذه بمشورة مستشارين مستقلين ـ كل ذلك لا يعني أن الدولة الإسلامية قد قامت على أسس ومبادىء ديموقراطية بالمعنى الحديث للكلمة. فانتخاب الخليفة لا يعني أنه قد صار ممثلاً للشعب: فالمنتخبون هم أدوات بيده تعالى وبتحديدهم للخليفة فإنهم يتبعون مشيئته تعالى. وكذلك الخليفة فهو لا يقوم بواجبه في إدارة الدولة إلا بإرادة منه تعالى. رغم ذلك فإن هذه الأسس قد أدت إلى قيام دولة محدودة السلطة وخاضعة لتأثيرات المواطنين بشكل لا مجال للحد منه.

إلا أنه وبالرجوع إلى الحقائق التاريخية بإمكاننا القول إن مثال الدولة هذا لم يكن المثال الذي استطاع أن يفرض وجوده. فالضرورة التي جعلت الملك الإسلامي الآخذ بالتوسع بسرعة يسعى لإقرار النظام وطموح القادة في الوصول إلى السلطة، قد حالا دون تحقيق هذا المثال. ولكن وبما أنه مثال قد بني على أساس من الوحي الإلهي فإن المسلمين لم يكن بإمكانهم التسليم بامكانية عدم تحققه. فإذا كانت دولة الخلافة هي التجسيد الاجتماعي الوحيد للدين، وإذا كان لا بد من تحقيق القانون الإلهي، فإن ثمة مسائل حاسمة قد بدأت تطرح نفسها على كل مسلم، فهل تتوافق الدولة ومقتضيات الديانة، وهل كانت السلطة سلطة شرعية، هذا ما يوضح لنا لماذا كانت النزاعات السياسية على اختلافها في المرحلة المبكرة من الإسلام نزاعات ذات طابع فقهي. وهذا ما يوضح أيضاً لماذا ارتبطت معظم الاتجاهات الفقهية بحركات سياسية. يستفاد

---

(٨) حول محدودية سلطة شيوخ القبائل والمقارنة مع سلطة الرسول في بداية زعامته السياسية، قابل وات: Islam and the integration of society لندن ١٩٦١ ص ١٦٠ وص ١٦٥ عن كيفية اختيار شيخ القبائل واختيار الخلفاء الأول.

من ذلك لاحقاً أن مثال الدولة هذا كان مثالاً يستدل عليه من الممارسة أو يفسر بها، وأن العلماء الذين وقع عليهم واجب التفسير والتأويل قد لجأوا ومنذ البداية أيضاً إلى الحفاظ على هذا المثال من خلال إبراز مدى تطابقه مع الواقع. بهذه الطريقة ظل المثال المتغير قادراً على التأثير في الحياة السياسية، إذ ظل حياً في وعي الناس الذين يتمثلونه. وبذلك لا يمكننا فهم تطور نظرية الدولة وممارسة السلطة في الإسلام إلا من خلال هذه التأثيرات المتبادلة.

بدأ الانقسام الأول والأكبر في الإسلام بعد الصراع الذي احتدم من أجل تولي الخلافة بعد مقتل عثمان ثالث الخلفاء. والخلاف هذا لم يكن سياسياً بالدرجة الأولى، هذا ما نستطيع التأكيد عليه بدليل ظهور حركتين سياسيتين لم تكونا فيما بعد من ضمن الحركات التي توصف بالسنية. من هاتين الحركتين انبثق كل من الشيعة والخوارج. وقد كان لكل منهما مبادئها المستقلة التي تتعلق بالأسس السياسية ـ الدينية اللازمة لقيام الدولة. فقد انحاز الشيعة إلى جانب شخصية القائد الكارزماتية الذي يتحدر من نسل النبي مباشرة، والذي حباه الله تعالى بالعصمة. هذا وقد أورد ف. مونتغمري وات نظرية لا تخلو من الإثارة إذ أشار إلى إمكانية استناد الشيعة في مبدئهم هذا إلى تصورات سادت في أوساط العشائر العربية الجنوبية الذين أسبغوا على ملوكهم صفات قدسية[٩]. أما الخوارج فقد أعطوا الأهمية للجماعة لا للقائد، فالجماعة هي الحاملة أو المجسدة لهذه الروح الكارزماتية. بل إن ثمة اتجاهات لدى بعض فرق الخوارج قد دعت إلى التقليل من أهمية الخليفة، ولقد ذهب بعضها إلى حد القول بالاستغناء عنه. كما اعتبرت كل فرق الخوارج أن لا مبرر على الاطلاق أن يحصر حق اختيار الخليفة في قريش دون سواها؛ لا بد من اختيار الأفضل أياً كان انتماؤه. وهذا ما يتوافق كلياً مع مبدأ المساواة الذي نادى به الإسلام. بل إن الخوارج قد ذهبوا في استنتاجاتهم إلى الحد الأقصى إذ تصوروا أن مثال الدولة الإسلامية قد أباح لهم لا حق خلع الخليفة وحسب، بل اعتبروا ذلك واجباً على الجماعة،

---

(٩) وات، مرجع سابق ١٠٤. وله أيضاً: الفلسفة الإسلامية والفقه ادنبورغ ١٩٦٢ ص ٨.

فلهـا أن تخلعـه ولهـا أن تقتله أيضـاً(١٠). وبمـا أن هـذه التصـورات قـد تخطت بجـذريتها حقيقـة حياة الـدولة الإسـلامية، فقـد اعتـبروا من أصحـاب البـدع وأصحاب التصورات الغريبة.

قبـل حصول الانقسـام الذي أدى لـظهور الشيعـة والخوارج شهـد الوسط الإسلامي المعتدل، والذي نصطلح على تسميته بـالسني انقسامـاً سياسيـاً ـ دينياً على جانب من الأهمية. وقد ظهـرت بذور هـذا الانقسام حـين عاد النبي محمـد من المدينة إلى مكة مسقط رأسه لتدخل هذه المدينة من ثم في صلب دولته. لقد كان ذلك خطوة هامة على طريق تحقيق الدولـة الإسلاميـة العالميـة، حتى بالمعنى الذي قدم فيه أفكاراً دعت إلى قيام دولة تكون مقدمة لدولة عالميـة. ولا بد لنـا أن نفترض أن الارستقراطية المكية لم تعتنق الـدين الإسلامي لأسبـاب انتهازيـة وحسب(١١)، بل انها قد اندفعت لذلك بفعل الحماس الذي وفرته دينـامية الـدين الجديد. وحين شرعوا بتوسيع الإسـلام في أصقاع المعمـورة أصروا على التـأكيد على التبشير برسالة محمد. ولكن وبمضي الـوقت سرعان مـا وقعوا في صراع مـع التصورات الفقهية السيـاسية القـديمة التي تمسـك بها رجـال الصحابـة القدامى الـذين امتازوا بـورعهم وتقواهم، وجلهم من المـدينة الـذين اعتبروا النـظر إلى الآخرة وتحقيق المبادىء الشرعية أجدى من كل نشاط سياسي.

لقـد استطاع كـل من النبي والخليفتين الأولـين الحفـاظ عـلى هـذه القـوى المتصارعة، إذ استطاعوا توظيف الصفات المختلفة في خدمـة الدولـة الإسلاميـة الناشئة: فكان أن انصرف أعيان مكـة وبخاصـة من كان منهم من بني أميـة إلى قيادة الجيش وتولي منصب الوالي في الأقاليم التي يصـار إلى فتحها؛ أمـا الأتقياء وأهل الورع من أهل المدينة فقد انصرفوا إلى القيام بـالأعمال الاستشـارية لـدى أركان الدولة حيث تمتعوا بنفـوذ لا بأس بـه. وحين استـطاع عثمان، وهـو أحد الأمويين اكتساب الخلافة وحين استطاعت عشيرته أن تحسم الأمور لصالحها بدأ

(١٠) قابل: ايلي أديب سالم: النظرية السياسية والمؤسسات عند الخوارج، بلتيمور ١٩٥٦.

(١١) كذلك وات، مرجع سابق ص ٢٧ ـ و ٨٨.

الانقسام الكبير: وهكذا تقاطعت الانقسامات القبلية والعشائرية مع الانقسامات التي برزت بظهور الشيعة والخوارج، ولم يكن لاسترجاع الأمويين لمنصب الخلافة بعد مقتل علي بن أبي طالب (الخليفة الرابع عام ٦٦١) من معنى إلا انتصار الاتجاه الدنيوي الذي مثلته السنة. فعلي بالذات كان سبق له أن غادر المدينة، العاصمة القديمة: أما الأمويون فقد نقلوا مركز حكمهم وفي العام التالي إلى دمشق، وبذلك تخلصوا من تأثير أصحاب التقوى وأهل الورع من الصحابة ومن أهل المدينة بالذات[١٢]. وبعد أن خسر أهل الورع هؤلاء ثقلهم السياسي مالوا إلى جانب الأحزاب وصفوف المعارضة وأصحاب البدع الجديدة. وقد ذهبت المعارضة إلى حد الدخول في الفتنة، ولم يقم الخوارج والشيعة باختيار خليفة يثقون به، بل إن هذه الفئة من أهل الورع والزهاد قد سعت بدورها للتشكيك بخلافة بني أمية.

اتهم الخلفاء الأمويون من قبل أخصامهم بأنهم قد حولوا خلافة الرسول إلى ملك دنيوي، إن لم نقل ملكاً وثنياً. والصحيح بالفعل أنهم قد أعطوا الدولة الإسلامية ميزة جديدة؛ لقد اتبعوا بالفعل سياسة تقوم على المبدأ القبلي، وهي سياسة لا تستقيم ومبدأ انتخاب الخليفة كما يفترض ذلك؛ ثم انهم تخلصوا في دمشق مركز الدولة الجديد، من نفوذ أهل الورع من الصحابة. لقد اتبعوا التقاليد البيزنطية التي تتعارض من حيث رغباتها في إقامة مملكة دنيوية عالمية مع الإسلام، كما بدأوا التأثر بمبادىء الممالك الفارسية القديمة الكبرى. ومع ذلك فإنهم لم يؤثروا اطلاقاً الخروج عن تعاليم الإسلام. بل على العكس: لقد شعر الخلفاء الأمويون من خلال مهمتهم تثبيت سلطة الإسلام الدنيوية وتوسيعها أنهم إنما يقومون بعمل من صلب مبادىء الإسلام. ولذلك استطاعوا بل رأوا أن ذلك من واجبهم، رفض كل معارضة، بل رفض كل محاولة معارضة للسلطة، باعتبار رفضها رفضاً للإسلام، ولأنهم كانوا الأوصياء على وحدة الجماعة التي أوكل إليهم أمر رعايتها. من هذه المنطلقات انصرفت الدولة

---

(١٢) وات، المرجع السابق ص ١٦٥.

الأموية لمقارعة خصومها ـ سواء كانوا من السنة وأهل الورع أو من الشيعة أو من الخوارج ـ مستخدمة القسوة والصراع الدموي. بل إن الدولة الأموية لم تتورع من نقل المعارك إلى داخل مكة والمدينة؟ وإنه لحدث له دلالته الرمزية حين يقوم الحجاج بن يوسف عام ٧٢ هـ بضرب الكعبة وهي من المقدسات بالمنجنيق بهدف القضاء على عبد الله بن الزبير الذي ناصب الخلافة الأموية العداء.

تظهر القسوة التي قادت بها هذه الأحزاب معركتها، مدى قوة تأثر المؤمنين بمسألة شرعية السلطة. لقد لعبت هذه المسألة دور الدافع للبحث وللنقاش الفقهيين وكانت من أولى الاهتمامات من أجل صياغة عقيدة إسلامية. وحين شرع العلماء تجميع أحاديث وأخبار تتعلق بتصرفات وممارسات الرسول وبالمرويات عنه الأمر الذي شكل أساس العلم الفقهي والديني فيما بعد، فإن الباعث الأهم في ذلك كله كان يعني أخذ موقف معين من الصراعات السياسية الدائرة.

بالطبع لقد وجد كل حزب ـ بل أوجد ـ أحاديث تتوافق ومنطلقاته. فوزع الجناح الأكثر تقوى في أوساط السنة أحاديث ركزت على حدود واجب الطاعة. وفي هذا الإطار اعتبر المؤمن الذي يقتل في صراعه مع حاكم ظالم، شهيداً[13]. ومن جهة أخرى عمل أنصار الخلافة الأموية على إيضاح أحاديث تركز على معاملة من يتنكر للبيعة ومن يتخلى عن الجماعة أو يهدد سلامة المؤمنين معاملة الكافر[14]. بل أن ثمة مدرسة كلامية نشأت إلى جانب الأمويين وحاولت أن تظهر إن للولاء للخليفة أسساً فقهية: والمدرسة هذه هي مدرسة الإرجاء. ومن تعاليمها أنه لا تضر مع الإيمان معصية. أما الحكم على من يخرج على الاجماع فأمر يترك التقرير فيه إليه تعالى حتى يوم الحساب. وبذلك يكون الحاكم بل

(١٣) ابن حجر؛ الاصابة في تمييز الصحابة، كلكوتا ١٨٥٦ ـ ٧٣، ج ٤ ص ١٦٧. قابل مع غولدزيهر دراسات محمدية ٢، ص ٨٩.

(١٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد القاهرة ١٣٠٢ ج ٣ ص ٢٥؛ القاهرة ١٩٥٣ ج ٥ ص ٢٨٧ قابل غولدزيهر مرجع سابق ص ٩٠.

يظل مسلماً تتوجب طاعته حتى لو اقترف خطايا مميتة[١٥].

ومع الأيام اكتسبت نظرية الإرجاء حول واجب الطاعة تأثيراً كبيراً؛ عملياً أضيف إليها أنصار الخط الوسط في الإسلام، أعني به الخط الذي حاول التوسط بين القطبين النقيضين المتقابلين. لا يتغاضى هذا الاتجاه عن أخطاء الحاكم كما أنه لا يتناسى المبادىء القديمة التي قامت عليها الدولة الإسلامية إلا أن ما تفصح عنه هذه الإجراءات هو أنه من أجل إقامة النظام داخل الدولة ومن أجل الحفاظ على وحدة الجماعة لا بد من إطاعة صاحب السلطان حتى لو كان رأس هذه السلطة رجلاً غير فاضل. «سلطان ظالم خير من فتنة تدوم»[١٦]. هذا ما جاء في أحد الأحاديث التي تنسجم وأصحاب هذا التوجه. وفي أحاديث أخرى نجد أنه حتى في ظل حاكم فاسد، فإن الله كفيل بتأمين الطرقات وكسب الجهاد في محاربة الأعداء وتحصيل الخراج والضرائب؛ كما أنه يظل بالإمكان إقامة الحدود وتأمين الطرق إلى مكة لأداء فريضة الحج. وسيظل باستطاعة المسلم العيش بأمان وإداء الفرائض الواجبة عليه حتى يوم مماته[١٧]. حتى لو وقع المسلم في مأزق يحول بينه وبين واجبه أو حين تتصادم واجباته مع أمور مستنكرة فإننا نجد أحاديث تعبر عما يمكن أن يكون عليه واجبه آنذاك: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه»[١٨]. وفي نهاية الأمر فإن السلطة من الله وإذا عصى الحاكم أمر الله فإن حسابه عليه تعالى، لذلك لا جدوى من لعن الحكام فإذا تصرفوا بشكل جيد فإنهم يستحقون أجره تعالى وعلى المؤمنين الشكر، وإذا تصرفوا بشكل سيىء

---

(١٥) غولدزيهر، ص ٨٩. ونفسه محاضرات ص ٧٩. فنسنك: دائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ص ٧٩٣ (النسخة الألمانية) وات: ...Free will ١٩٤٨ ص ٤٠. Integration ص ١٥٦ - ٢١٦، و Philosophy ص ٣٢ تابع.

(١٦) يعقوبي، تاريخ: بيروت ١٩٦٠ ج ٢ ص ٢٢٢. غزالي، إحياء المكتبة التذكارية القاهرة دون تاريخ ج ٤ ص ٩٩. قابل مع غولدزيهر، دراسات ص ١٣ من الجزء الثاني.

(١٧) سيوطي، الدر المنثور القاهرة ١٣٠٤، ج ٢، ص ١٧٨. لا ينسب هذا الأثر إلى النبي بل إلى علي.

(١٨) مسلم، صحيح، طبعة م. ف. عبد الباقي، القاهرة ١٩٥٥ - ٥٦، ١ - ٦٩. ايمان ٧٨.

فإن ذلك معصية تكتب عليهم وعلى الناس الصبر. والحكام بمثابة التجربة التي توجب تقبلها بخضوع لا بغضب وتذمر[١٩].

هذا يعني أن الفقهاء قد حرموا المؤمنين من التمرد على السلطة، وقد فرضوا عليهم إطاعة أوامرها دون السؤال عن شرعيتها. هذا ما يدفعنا إلى الافتراض بأن واجب الطاعة لا يمكن أن يطال أوامر تحمل المؤمنين على اقتراف المعاصي؛ علماً أن هذه المسألة لم تناقش، أو هي بالكاد قد نوقشت ـ، كما يبدو أنها مسألة سرعان ما جرى شطبها من وعي الناس. وهكذا برزت في الإسلام السني نزعة واضحة لتقبل الخضوع للسلطة، إنها طمأنينة، بل تقية بررتها الحجج الفقهية.

ومع الوقت جرى تطوير هذه النزعة الفقهية السنية، بحيث انصبت جهود الفقهاء على مطابقة النظرية مع الواقع كي يتسنى للنظرية أن تنقذ مثال الدولة الديني كما جرى تصوره منذ البداية. ذلك أن الواقع لم يجاور المثال إطلاقاً، أو لم يرتفع إليه بل هو قد ابتعد عنه أكثر فأكثر. فالموضوع المطروح في الأساس كان معالجة مدى تصادم الخلفاء الأمويين مع بعض مفترضات مثال الدولة القديم ومدى صراعهم مع العلماء الاتقياء الذين أحسوا بأنهم هم الحماة لهذا المثال بالذات. وحين استطاع العباسيون قلب البيت الأموي واغتصاب منصب الخلافة، بدأت محاولاتهم الداعية من أجل اكتساب أهل الورع والتقوى وربطهم بدولتهم وذلك لاكساب منصب الخلافة طابعاً دينياً؟ ولا يعني ذلك عودة إلى المثال القديم بل ان ابتعادهم عن مبدأ المساواة في الإسلام قد فاق ما كان عليه أسلافهم ـ فباقترابهم من تقاليد ملوك بني فارس الكبار سرعان ما ظهرت القسمة بين حاكم ومحكوم مما أبرز بوضوح وجود طبقتين اجتماعيتين متميزتين. إلى جانب ذلك لم يعد الحديث عن وحدة الدولة في مكانه: إذا

(١٩) أبو يوسف، كتاب الخراج، القاهرة ١٣٤٦ ص ١١. ابن الطقطقى، فخري، بيروت ١٩٦٠ ص ٣٣. طبري، تفسير طبعة م.م. شاكر القاهرة ١٣٧٤ ـ ١٩٥٥، ٨ ـ ٥٠٢. ماوردي، الأحكام السلطانية طبعة انجر بون ١٨٨٣ ص ٤. القاهرة ١٩٦٠ ص ٥ ـ ٦. الترجمة الفرنسية. الجزائر ١٩١٥ ص ٦. سيوطي، در ٢ ـ ١٧٧.

استطاع أحد أركان البيت الأموي من الهرب إلى الأندلس حيث أقام خلافة نقيضة للحكم العباسي، لم يتح القضاء عليها بسرعة فاستمرت. وفيها بعد استطاع الفاطميون إقامة خلافة شيعية، وفي أرجاء أخرى من العالم الإسلامي قامت الإمارات التي استقلت حكماً مع اعترافها شكلياً بسلطة الخلافة عليها. وفي نهاية الأمر أصبحت الخلافة العباسية في بغداد أسيرة أمراء الجند المرتزقة الذين استعانوا بهم أول الأمر. وهكذا لم يتبق من التصور العالمي للسلطة الذي يعتبر الخليفة حاكماً باسم الله أو وسيطاً بينه تعالى وبين الناس أمراً يذكر.

إن الصياغة المنظمة لقوانين الدولة الإسلامية لم تبدأ فعلاً إلا إبان هذا العصر الذي شهد انحطاط الدولة الإسلامية. ففي النصف الأول من القرن الخامس الهجري أو قرابة العام ١٠٣٠ ظهرت في بغداد كتابات الماوردي، وأبي يوسف وهي تتناول قواعد وأصول الحكم[٢٠]. في هذا العصر بالذات كانت الدولة العباسية ومنذ قرابة القرن تحت وصاية البويهيين الشيعة من الفرس، والذين لم يكن لهم من حاجة فعلية لقبول سلطة الخليفة السني حتى لو كان ذلك شكلياً. هذا ما حل الخليفة للقيام بمحاولة يرجى معها تنحية حماته المارقين أو الحد من وصايتهم أو سطوتهم على الأقل. وقد برهن هاملتون جب أن الماوردي قد وضع كتابه بوحي من هذه الأحداث، وقد كتبه نزولاً عند رغبة الخليفة[٢١]. أما أبو يعلى فقد وضع رسالته وإن لم تكن رسالة تراعي المعايير العلمية، منطلقاً من الظروف نفسها؛ فهو يتفق مع الماوردي إلى حد كبير إلا أنه ينطلق من منطلقات المذهب الحنبلي الفقهي، في حين كانت منطلقات الماوردي شافعية في الأساس. ثمة أفكار مشابهة نجدها في كتب عبد القادر البغدادي[٢٢] وابن حزم[٢٣]، الذي عاش في الجانب الآخر من العالم الإسلامي، في الأندلس

---

(٢٠) يحمل كل من الكتابين اسم: الأحكام السلطانية. راجع الهامش السابق بشأن الطبعات. عن كتاب أبي يعلى راجع طبعة القاهرة ١٩٣٨.

(٢١) دراسات ص ١٥١.

(٢٢) أصول الدين ١٩٢٨، قابل جب، دراسات ص ١٥٥.

(٢٣) كتاب الفصل في الملل والأحوال والنحل القاهرة ١٣٢١ ـ ٤ ـ ١٦٧.

والـذي شهد أيضـاً نهاية أو انحـلال الخلافـة الأمويـة هناك. هـذا ما يتيـح لنـا استنتاج النزعات الفقهية من هذه المؤلفات.

لقد لاحظ هؤلاء العلماء مدى توافق الواقع مع مثال الدولة الموضوع. وهم يحـافظون جميعـاً على مبـدأ اختيار الخليفـة. وإلى جانب ذلـك فهم يقرون بحق الخليفـة في تحديـد خلف له. مما يعني عملياً تشريـع الملك الوراثي، وحـين لا يكفي ذلك كله في توضيح الممارسة السائدة وتصرفات الخلفـاء فهم يذهبـون إلى حـد استنباط الحجج والمبررات: بـالنسبة لفـرضية الانتخـاب فـإن الأمـر كـان مشكـلاً عـلى الـدوام. وبسبب استبعـاد الانتخـاب المباشر من قبـل الشعب ولأسبـاب عملية، جـرى الحديث عن حق الانتخـاب لمن عرفـوا بأهـل العقـد والحل فقط ـ وهو مفهـوم عريض عـام غالبـاً ما يصـار إلى تفسيره بـأنهم العلماء عامة، أو هم فئة صغيرة منهم. وها هو الماوردي الآن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك معتبراً أن بإمكان ناخب واحدٍ أن يختار الخليفة[٢٤]. وكذلك يـرى ابن حزم أن العدد الصغير من الناخبين مهما كان فهو كافٍ لتحديد الخليفـة[٢٥]. وصحيح أن أبـا يعلى قـد أصر على وجوب مشاركـة كافـة أهل العقـد والحـل في عمليـة الاختيار[٢٦] إلا أن تشدده سرعان ما يصبـح لاغياً حـين لا يرى حـاجة لاختيـار الخليفة وتنصيبه بعقد معين. من جهة أخرى يـرى أبو يعـلى وجوب تـأييد أهـل الحل والعقد لتنصيب الخليفة، إلا أنه يرى أيضاً في هـذا التنصيب واجباً لا بـد من اتمـامه[٢٧]. وهكـذا تؤدي هذه الـطروحات إلى تـبرير أي تنصيب للخليفـة، حتى ما كان بواسطة العنف، أو الاستيلاء.

---

(٢٤) المـاوردي مرجـع سابق ص ٧. القـاهرة ١٩٦٠ ص ٧ ـ ٩. الـترجمة ص ١٠. عن الاكتفـاء بناخب واحد؛ لقـد قال الأشعـري بذلـك، راجع البغـدادي أصول ص ٢٨٠، الأشعـري ـ مقالات الإسلاميين طبعة ريتر استنبول ـ ليبزج ١٩٢٩ ـ ٣٠ ص ٤٦٠. قابل أيضاً وبعد قرن من ذلك راجع الجويني ـ ارشاد طبعة وترجمة لوسياني، باريس ١٩٣٨ ص ٢٣٩.

(٢٥) فصل ج ٤ ص ١٦٩.

(٢٦) أبو يعلى مرجع مذكور ص ٧ ـ ٩.

(٢٧) أبو يعلى مرجع مذكور ص ٧ ـ ٥.

أما فيما يتعلق بصفات الخليفة فقد تعلق المؤلفون المشار إليهم بالمتطلبات القديمة. وحده أبو يعلى كان متسامحاً بالنسبة لسائر الصفات إلا في انتماء الخليفة لقريش؛ إما أن يمتاز الخليفة بالعلم أو بالتقوى أو أن يحيا حياة لا غبار عليها فكلها مسائل لا تبدو ضرورية بنظره[٢٨].

رأى الكتّاب الأربعة المشار إليهم إنه بالإمكان خلع الخليفة أقله نظرياً. فهم يتفقون على الظروف التي تستوجب خلعه خاصة في حالات العجز الجسدي أو العقلي مما يحول دون تأديته لمهام وظيفته؟ والاشارات هذه لم تكن أكاديمية صرفة. ففي حالات متعددة استمر الخلفاء في الحكم رغم قيام المغتصبين لسلطتهم بالتسبب لهم بالعمى. أما الماوردي والبغدادي وابن حزم فقد تحدثوا عن عدم صلاحية الخليفة لمنصبه في حال تصرفه تصرفات غير لائقة وفي حال تحوله إلى الزندقة مثلاً، أو في حال ابتعاده عن تقديم الأحكام الشرعية[٢٩]. أما أبو يعلى فقد رأى أن هذه الوقائع لا تحول دون تأدية الخليفة لأحكام مهمته[٣٠]! وفي الحالات التي يفقد فيها الخليفة حريته يرى كل من الماوردي وأبي يعلى أنه لا مانع من وضعه تحت الوصاية، وصاية قائد معين أو وصاية وزير دون أن يعلن ذلك على الملء وهكذا تظل الخلافة سارية فلم تمس. وإذا تصرف هذا الوصي تبعاً للفرائض والأحكام الدينية، أو إذا تصرف بشكل عادل فعلى الخليفة تأييده في منصبه، وبذلك يصان حق الجماعة ولا يتأثر تطبيق القوانين. أما في الحالات الأخرى فعلى الخليفة الاستنجاد بمن يراه للتخلص من هذا الوصي. وبذلك يكون خضوع الدولة العباسية للحكم البويهي أمراً مبرراً؟ وهذا يعني أيضاً إفهام البويهيين أن وصايتهم على الخلافة لم تكن أمراً لا شروط تقيده. أما وقوع الخليفة أسيراً في يد الأعداء فأمر يؤدي حكماً إلى ضياع أو شغور منصب الخلافة. أما إذا كان العدو مجرد متمرد أو متمردين مسلمين ولم

---

(٢٨) أبو يعلى مرجع مذكور ص ٤ ـ ٩.

(٢٩) ماوردي، ص ٢٥، قاهرة ١٩٦٠ ص ١٧، الترجمة ص ٣٣. بغدادي ٢٧٨ ابن حزم ٤ ـ ١٧٦.

(٣٠) أبو يعلى ص ٤ ـ ٤٠.

يقوموا بتنصيب خليفة جديد، فإن الشروط التي يراعى تطبيقها هنا هي الشروط المتعلقة بالوصاية آنفة الذكر؟ هذا يعني أن يعمد الخليفة إلى استبقاء المتمردين ما دام عملهم لا يتناقض والدين واستحسان القبول بوصايتهم[٣١].

تجدر الملاحظة هنا إلى آراء الماوردي وأبي يعلى بخصوص المغتصب الذي يقيم لنفسه سلطاناً بالقوة على بقعة ما، إذ على الخليفة أن يؤيده ويجعله أميراً على ما استولى عليه، وذلك لمصلحة الشرع وسلامة تطبيقه، إلا أنه يستحسن أيضاً حمل هذا المغتصب على الطاعة. أما إذا كان هذا المغتصب غير كفء فلا بد حينذلك من اختيار ممثل كفء يرافقه ويكون بالواقع الممثل الفعلي للسلطة؛ أما كيف سيصار إلى الحد من سلطة المغتصب فإن مراجعنا تصمت على ذلك. وبشكل عام فإن ما نجده هنا ليس إلا تفسيراً للقول بأن للضرورة أحكامها التي تعفي من تطبيق شروط يستحيل تطبيقها[٣٢].

من أجل عدم تعطيل الجهاز التقني أو الاخلال بماهية النظام الديني وإن ظاهرياً طرحت السنة الإسلامية (الاتجاه السني)[٣٣] طريقاً يسلم بالشرعية الداخلية لهرمية الدولة. هذا وقد سار العلماء على هذه الطريق شوطاً بعيداً. فبعد نصف قرن (من الفترة المشار إليها) وحين أزاح السلاجقة السنة سلطة بني بويه الشيعية أي بانتصار العنصر السني الذي بدأ وصايته على الخليفة ارتضى الغزالي وهو من كبار الفقهاء أن يرتبط الخليفة ـ خليفة الرسول بل خليفة الله وهذه ألقاب يعتمدها الغزالي ـ[٣٤] أن يرتبط بصفات محض دنيوية. وهكذا أوضح في كتابه فضائح الباطنية أن بإمكان الخليفة أن يعوض عن النقص فيما يحتاج إليه

---

(٣١) ماوردي، ص ٣٠، قاهرة ١٩٦٠ ص ١٩ ـ ٢٢، الترجمة ص ٣٨. أبو يعلى ص ٦.

(٣٢) ماوردي، ص ٥٤، القاهرة ١٩٦٠ ص ٣٣، الترجمة ص ٦٦. أبو يعلى ص ٢١.

(٣٣) جب، دراسات ١٤١. لقد حاول جب إبراز اقتصار النزعات السنية المتعلقة بنظرية الدولة على المدرسة الأشعرية. وقد غاب عن باله تشابه أفكار أبي يعلى خاصة ما تعلق منها بمفهوم الضرورة علماً أن أبا يعلى كان حنبلياً. بل إنه كان أكثر تشدداً فيما يخص التقية.

(٣٤) كتاب فضائل الباطنية، طبعة غولدزيهر، ليون ١٩١٦ ص ٨٠ هامش ٤. النص العربي ص ٥٨. ٨٠ ـ طبعة بدوي، القاهرة ١٩٦٤ ص ١٦٩، ١٩٨. قابل مع ارنولد مرجع سابق ص: ٥١. غارديه مرجع سابق ص١٦٣.

من ميزات باختيار قائد يتمتع بالجدارة؛ إزاء عدم أهليته في إدارة الدولة يختار الوزير صاحب الخبرة، وللتعويض عن نقص علومه الدينية يختار لنفسه مستشاراً مناسباً[٣٥]. إلى ذلك يضيف الغزالي أن لقوة النظام علاقة بالقوة العسكرية، ومن يكسب قيادة الجيوش فهو الخليفة. أما من يقود الجيوش ويدعو للخليفة في صلاة الجمعة ويعترف بالعملة المسكوكة باسمه فذلك هو السلطان، بل إن الغزالي يقول أيضاً بإمكانية الاعتراف بقائد غير عادل. . . خاصة إذا ما استند إلى قوة عسكرية يصعب معها خلعه، أو أن يؤدي خلعه إلى قيام فتنة طاحنة، في حالات كهذه يستحسن الغزالي تركه في موقعه وتقديم الطاعة له[٣٦].

وبعد قرنين لاحقين، وبعد أن اجتاح المغول بغداد وأنهوا فيها منصب الخلافة وبعد أن صار الخليفة في القاهرة حيث لا أهمية لمركزه، نجد فقيهاً قاضياً كابن جماعة يسلم منصب الخلافة ودون شروط تذكر معتبراً أنه إذا أمكن لخليفة لا يستحق هذا المنصب أن يتولاه فعلاً، عن طريق الاستيلاء والسيطرة على العساكر ودون أن يكون له وجه حق فيه ودون أن يُختار أو يُعين أو يكون وريثاً لهكذا منصب بوجه شرعي، فإن من الواجب رغم ذلك الاعتراف به وطاعته لانتظام أمر الجماعة وللحفاظ على وحدتها. وفي حال قيام آخر وخلعه للأول والسيطرة على الجند فمن الواجب الاعتراف بهذا الأخير وللأسباب عينها، أي مراعاة لصالح الجماعة[٣٧]. من ناحية نظرية حافظ ابن جماعة على المتطلبات اللازمة التي توجب تعيين القائد من قبل الخليفة إلا أنه اعتبر أن هذا الأخير هو المكلف بمنصبه من قبل الله[٣٨].

---

(٣٥) الباطنية، طبعة غولدزيهر ص ٨٣، النص العربي ص ٦٨. طبعة بدوي ص ١٨٢. قابل روزنتال، مرجع مذكور ص ٤٠.

(٣٦) احياء ٢ ـ ١٤٠، الترجمة الألمانية هانس باور ٣ ـ ١٦٤ طبعة هاله ١٩٢٢. قابل الاقتصاد. ص ٢٣٨.

(٣٧) بدر الدين ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق وترجمة هانس كوفلر. Islamica ج ٤. ص ٣٥٧ وج ٧ ص ٤٢.

(٣٨) ابن جماعة ٤٠ ـ ٣٦٣. قابل مع ابن البلخي. راجع لامبتون في Studia Islamica ج ١٧ (١٩٦٢) ص ٩٩. نظام الملك (القرن الخامس/ الحادي عشر) الغزالي مرجع مذكور ص ١٠٥.

بذلك يكـون منظرو الـدولة الإسـلامية السنـة قد أفـرغوا مفهـوم الخلافـة الأساسي من مضمونـه: وإلا ماذا يعني بعـد الآن أن يحافظ الخليفـة على قـانون الشريعة الإلهي، إذا كان هذا القانون مرتبطاً بالسلطة (الـدنيويـة) وحسب؟ من الناحية العمليـة أصبح الاستغنـاء عنه ممكنـاً ـ وقد يعني ذلـك التضحية بـوحدة الإسـلام السياسيـة ـ وتأمـين الحفاظ عـلى الشريعة بـواسـطة أصحـاب السلطة المدنيين فقط. صحيح أن خطر تسلم مقـاليد الأمـور ومنها السهـر على القـانون الشرعي قـد أنيط في زمن المغول مـع بـدايـة حكمهم إلى أمـراء لا عـلاقـة لهم بالإسلام أو بالعدالة الإسلامية[٣٩] إلا أنه سرعان ما تم تجاوز هذا الخطر إذ دخل المغول في الإسلام وبنهـاية الأمـر شهدنـا في العالم الإسـلامي حكامـاً أو أمراء لم يكـونوا بـالضرورة مسلمـين. لقـد قـام العلماء والمفكـرون الإسـلام بمحـاولات متعددة لربط الأمراء أصحاب السلطة بالشريعة[٤٠]، علماً أن المسلمين لم ينقطعوا عملياً عن النظر إلى سلطتهم بعيداً عن هذا المقيـاس. إلا أن الاستنتاج الفعـلي الملموس الذي يمكن الخروج به من كل هذه الأمور وهو استنتاج لا بد أن يكون بمثابة الظل لكل هذه التصورات هو وجوب الطاعة دون السؤال حتى عن مـدى شرعية الحاكم. كيف تحولت الصراعات السيـاسيـة الـدمويـة في تاريـخ الإسلام المبكر إلى هذا النوع من التقية؟ إن لذلك بالطبع أسباباً تاريخية ولا تفسير لـلأمر بدونها، فالصراعات القوية هذه والتي بـدأت في الإسلام المبكـر هي التي ولدت القلق بتهـديد وتشتيت وحـدة الجماعـة. بدل الفـوضى جرى التمسـك بالـنظام والـوحدة أهـدافاً لا بـد من تحقيقها. إلا أننـا لا نجد داخـل الـدولـة المـنظمـة

---

(٣٩) ابن الطقطقي ص ١٧. قابل مـع نظام الملك، سيـاسة نـامة، طبعـة طهران ١٣٣٤ ص ٩. لامبتون مرجع مذكور ص ١٠٥.

(٤٠) كـذلك يـرى ابن تيمية وهـو حنبلي ومعـاصر لابن جماعـة، أن الخلافـة ليست ضرورية بقـدر ضرورة وجـود دولة تـرعى الشرع وتحترمـه. قابـل هنـا مـع هنـري لاووست: دراسـات عن المعتقـدات السياسيـة والاجتماعيـة لدى ابن تيميـة القـاهـرة ١٩٣٩ ص ٢٨٢. راجـع أيضـاً للمؤلف مقدمته لـترجمة مؤلف ابن تيميـة السيـاسـة الشرعية بـيروت ١٩٤٨ ص ٣٣ ـ ٣٥ من المقدمة. روزنتال مرجع مذكور ص ٥١. قابل مع ارنولد ص ١٢١. جب، دراسات ١٤٤. روزنتال، ٤ ـ ٦. لامبتون ص ١٠٨.

والموحدة مؤسسة واحدة يمكنها أن تكون أداة تعبير عن ارادة الناس السياسية. فالقول بأن الإسلام كان منذ البداية دولة قد حال دون قيام مؤسسة دينية، كالكنيسة، وكما حصل في القرون الوسطى المسيحية مثلاً حيث صارت الكنيسة نقيض الدولة تعارضها وتمد عليها رقابتها. كما أن الدولة لم تخلق اطلاقاً جهازاً معيناً يقوم بتحقيق المبادىء التي قام عليها مثال الدولة في الأساس: أعني بالجهاز وجود هيئة انتخابية لانتخاب الخليفة أو لتقديم المشورة له أو جهازاً يعلن وجوب خلعه. في بداية الإسلام شغل الجيش دور الوسيط والرابط بين الشعب وبين أصحاب السلطة في رأس الدولة. وفيما بعد أنشأ العباسيون جيشاً دائماً قوامه الجند المرتزقة الأغراب، مما عمق الانقسام بين الشعب والسلطة السياسية. وبعد أن خرج معظم الأمراء والسلاطين من أوساط هذا الجيش المرتزق بالذات فقد الشعب بإطراد كل مصلحة له داخل النظام. ومن ثم خلق العباسيون، باعتمادهم على تقاليد فارسية صرفة بيروقراطية سرعان ما أوجدت قوانينها الخاصة ففصلت الخليفة عن الشعب وجعلته أسير هذه القوانين.

في هذا الموقع أرى ضرورة أن أشير إلى الفئة التي كانت مهيأة في الإسلام للعب دور الرابط بين الشعب والحاكم، وأعني بها العلماء الذين اكتسبوا حق تفسير القوانين الشرعية لكل مسلم والذين تشكل منهم أصحاب الحل والعقد - وهم الذين قاموا بالفعل بوظيفة التنظير ولقد رأينا كيف كان معظم أهل الورع أي معظم أفراد الجهاز العلمي في صف المعارضة للدولة الأموية. وحين انصرف العباسيون لاكساب الدولة طابعاً دينياً حاولوا أيضاً اكتساب ود العلماء. فأوجدوا أول الأمر جهازاً قضائياً حيث تولى العلماء منصب القاضي. إلا أن هذا الجهاز لم يكن بالضرورة مؤسسة مستقلة عن الخلافة إذ خضع القاضي عامة لتوجيهات السلطة العليا. وبشكل مشابه شارك الخلفاء العباسيون في النقاش الفقهي وأرادوا التأكيد على ما كان سنياً وما كان بدعة، فلاحقوا أصحاب البدع والزنادقة مما أرضى أول الأمر غالبية قطاع العلماء فمالوا إلى الدولة ولكن باعتبارهم موظفين، أي أدوات كفؤة ولكن لا استقلال لها. أما الأتقياء، أهل الورع الذين رفضوا العمل كأدوات فقد ابتعدوا كلياً عن الحكم والدولة. وحين

راح الخليفة مع الوقت يفقد من سلطاته لم يسارع العلماء لنجدته والوقوف إلى جانبه بل حاولوا البحث عن الخلاص عبر أعمال خاصة ومستقلة. هذا ما أدى إلى ظهور ما أسماه غولدزيهر «بالسياسة الكنسية العباسية»[٤١]. ولم يساعد ذلك بالاقتراب من مثال الدولة الإسلامية. بل إن هذا الأمر قد أدى لاحقاً وفي العصور الوسطى المتأخرة إلى قيام العلماء بتأدية واجبات دنيوية بعيداً عن السياسة أو رغماً عنها، وبغطاء الحفاظ على وحدة الجماعة والسهر على الفرائض والقوانين. وبسبب فشل العباسيين في إقامة دولة تدوم انطلاقاً من فكرة الخلافة وبعد استبعاد مفهوم الدولة الإسلامية كما جرى تصوره في الأساس، رأى هاملتون جب في ذلك سبباً لبروز التقية السياسية في الإسلام[٤٢]. فبعد فشل الخلافة سلم العلماء أمرهم للسلطة أياً كانت حتى لو لم يكن لديها التطلعات الكفيلة بتحقيق مثال الدولة.

لا نجد في الإسلام تقاليد تدعو لمقاومة السلطات الظالمة. هذا ما أثر على موقف العلماء خاصة وعلى المسلمين عامة، فالأمر هنا يختلف كلياً عما كان في المسيحية. إن الإسلام لا يعطي للألم الدنيوي أي معنى، فكما أنه لم يفهم معنى صلب المسيح واعتبر أنه لم يصلب بل شبه لهم، فهو قد قام أيضاً بتجريد الهجرة مما تحمل من معاني الألم. هنا لا بد لنا من الاشارة إلى التقية التي نجد لها وروداً في القرآن الكريم، والتي بموجبها وبسبب مداهمة خطر ما يعفى المسلم من اظهار تدينه، بل يسمح له انكار دينه في حال الضرورة. بل إن بعض التفسيرات قد ذهبت إلى حد اعتبار ذلك واجباً[٤٣].

لا يعني ذلك اطلاقاً عدم وجود مسلمين تخلّوا عن حقهم في انتقاد الدولة؛ بل هم قد تعلقوا بها بشجاعة شارفت حد القبول بالشهادة. من الأمثلة المشهورة على ذلك اصرار أحمد بن حنبل حين امتحنه العباسيون وعارضوا

---

(٤١) محاضرات ص ٤٥. دراسات محمدية ٢ ـ ٥٢.

(٤٢) في Elaboration، ص ١١٨.

(٤٣) قابل غولدزيهر ZDMG ١١ (١٩٠٦) ٢١٣. شتروتمان دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٦٨٠ (الطبعة الألمانية) عن مسألة الشهادة راجع غولدزيهر، دراسات محمدية ٢ ـ ٣٨٧.

معتقده وحاولوا ثنيه عن آرائه بخصوص خلق القرآن وازليته. وأحمد ابن حنبل بالذات والذي لا يمكن إلا التحدث عن شجاعته قد رفض أيضاً خلع الخلافة الذي لاحقته أو رفض الاعتراف بها رغم أنها كانت بنظره خلافة مخطئة. ولا تفسير لهذا الموقف، انطلاقاً من الحالات السابقة التي أسهمت بتطوير مفهوم التقية، بل إن الموقف التاريخي أيضاً قد لا يسهم بهذا الفهم؛ إذ لا بد لنا من العودة مجدداً إلى المبادىء الأساسية التي قامت عليها الديانة الإسلامية.

لقد قام الإسلام على مبدأ التوحيد وقد تشدد في ذلك ومنه انطلقت مبادىء الوحدة الأساسية ومبدأ العالمية. وبالتوافق مع هذا الجوهر كان الحديث عن مشروع ديني واحد ينظم كل تصرفات وممارسات المسلمين ويحدد العلاقة بينهم وبينه تعالى. إزاء الله الواحد نجد جماعة واحدة ترتبط به بشريعة واحدة بنظام قانوني واحد وهو نظام يتولاه الخليفة ودولة ثيوقراطية واحدة. فالدولة هي كما ذكرنا التجسيد الأرضي الأول للدين الإسلامي. ففي العصور الأولى لم يكن من مجال إلا لمركزية الدولة أو للفوضى على حد قول جب[٤٤]. وكل تهديد لدولة الخلافة كان تهديداً مباشراً للدين. انطلاقاً من هذا التهديد المحدق وجد أهل الورع أن من واجبهم القبول بكل شيء منعاً لتفاقم هذا التهديد يحول دون تحقيق هذا المبدأ وبينه وبين كافة المؤمنين بالطبع التقسيم الفعلي للسلطة؛ اذ استحال لاحقاً خلق مؤسسات رديفة لدولة الخلافة أو الاعتراف بمنظمات شعبية أو ما شابه والتي انوجدت فعلاً وكان بالإمكان أن تسهم بتطوير بنية سياسية تقوم على منطلقات خاصة[٤٥].

إلا أن الأثر الأبرز على المواقف السياسية للمسلمين فقد كان نابعاً من تصور السلطة في الإسلام[٤٦]. فالله هو القادر الوحيد. وبالنسبة للإنسان فإن كل ما يجري هو من فعل الله فهم ذلك الإنسان أو لم يفهم. لذلك لا يمكن

---

(٤٤) دراسات ص ٣٩.
(٤٥) كلود كاهن، الحركات الشعبية ـ (ترجم ونشر في مجلة الاجتهاد).
(٤٦) قابل غارديه، مرجع مذكور ٣٢.

الفصل بين القدرة والسلطة: فمن لديه القدرة فهو قد اكتسبها بارادة منه تعالى واستنتاجاً فإن له السلطة. فالقدرة هي علامة أو برهان على السلطة. هذا ما يذكرنا بمفهوم مارتن لوثر لمفهوم السلطة العليا. علماً أن المسيحية قد فصلت مجال الدنيوي عن مجال الروحي؛ هذا يعني أن المسيح قد رأى أن السلطة الدنيوية ومع كونها سلطة نابعة من الله إلا أنها سلطة غير عادلة. أما الإسلام فقد غاص في العالم وأراد تحقيقه تحقيقاً سياسياً. ولذلك نجد التماهي بين الدولة والدين في الإسلام، أو ربما هكذا يجب أن تبدو الأمور. وإذا لم يكن باستطاعته القول بجور السلطة فلأنه لم يرد تخريب النظام الذي يراعي تنظيم العالم. هذا الموقف هو الذي دفع حتماً إلى البحث في تبرير السلطة ما أمكن.

لقد عرفت المواقف التي استعرضناها ها هنا والتي تتعلق بموقف الإسلام التقليدي من السلطة ومع مر العصور تطورات متعددة، ومع ذلك فهي ما زالت تحافظ وفي الإسلام المعاصر على ما لها من دلالة. وهي توضح لنا نظرة المسلمين للدولة في البلدان الإسلامية وكيف يرون فيها أحياناً سلطة أبوية، وكيف يخضعون لها حتى لو كانت أحياناً ضد مصالحهم وكيف يتقبلون بالشجاعة عينها حكم الدولة والانقلاب عليها. من هذه الزاوية نأمل أن يكون هذا البحث قد ساعدنا في تفهم المسألة المطروحة، وفي تفهم الصعوبة التي تواجه قيام دول حديثة في الدول الإسلامية في بلدان المشرق.

التصور الإسلامي للعالم

عبد اللطيف حسني

«فَلَا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلَون»
«سورة محمد. آية ٣٥»

يستند التصور الإسلامي في هذا المجَال إلى إنشطار العالم إلى قسمين، أو دَارين: «دَار الإسلام» و«دَار الحرب»، وَعَلَى ضوء هـذا التصنيف الذي أبْدَعه فقهـاء الإسلام للعـالم، وَتأسيساً عليـه، اعْتُـبِرَت «دَار الإسـلام» في نـظرهم، الدار، التي يكتسب وُجُودُها الكَوْني طابعاً شرعياً، بَيْدَ أن وِجْهَة النظر هـذِه، لم تَكُن لتؤدي إلى إنْكَارِ بقية العوالم الخارجَة عن نِطاق هـذِه الدَار، إذ أقـرّ فقهَاء الإسْـلَام بِوُجُـود دَار مقابلة لِـ «دَار الإسْـلَام» إصطلحُـوا عـلى تسميتهـا بـ «دَار الحَرْب»، إلَّا أنّ هذا الوُجُود ظلّ دَوماً فاقداً للشرعية.

وفي ظل هذه النظرة للعالم الثنائي الأقطاب، رَتَّب فقهَاء الإسْلَام، مجموعةً مِن الآثار والنتائج، حَدَّدت بصورة عامّة مبادىء القانون الدولي الإسلامي. وَيأتي في طليعة هذِهِ النتائج، تصوُّر الجهَاد لدى هؤلاءِ الفقهَاء، وَأفكَارهم فيمَا يخص مَوْضوعـات الصلح وَالتعاهُـد، كَمَا يُمكِن أن نُـدْرج ضِمْنَ هذا الإطـار، الأحكام المحَدَّدَة لِطبيعَة المُعَامَلَات بين كل مِن «دَار الإسْلَام» و«دَار الحَرْب».

١ ـ انشطار العالم إلى «دار إسلام» و«دار حرب»:

تقدم الشريعة الإسلامية نفسَهَا، باعتبارهَا لا تخص شعباً معيناً، وَلا مِنطقة مخصُـوصَة دون سَـائِرِ أصقَـاع المعْمُور. بَـلْ هي تقصِدُ البشريـة جمْعَـاء: «وَمـا

أرسَلْنَاك إلاّ كافة للناس بشيراً ونذيراً»[١]، «وَمَا أرسلنـاك إلاّ رحْمَة للعَـالمين»[٢]، «قل يا أيها الناس إنّي رسُول الله إليكم جميعاً»[٣].

وبحكم هذا الطابع العَالمي، الذي اتّصفت بِهِ الشريعة الإسلاميـة، انبرى المسلمون لنشـر الدعْوَة الإسْلاَمية، وَتعميم السيادة الإسْلاَمية عـلى سَائِـر أرجَاءِ المعْمُور، وَقد تجسّد ذلِك بِصُورة فِعلية في موجَة الفتوحَات الإسْـلاَمية. غـير أنّ فتوح البلدان هذِه، لم يَكُن بإمكانِهَا الاستمرار بِصورة مؤبّـدة. إذ لعبت ظروف داخلية، متضافرة مَعَ معطيات خارجية أدوارهَا الحَاسِمَة، في توقيف حركة الفتح الإسلامي للكَوْن. إذ ذاك اقتنع المسلمُون باستحَالة تملكهم للكَوْن أجْمَـع، ومَنِ ثمّ بـدا العالم لَـدَى فقهَاء الإسْـلاَمَ، منشطِراً إلى دَارين: «دَار الإسْـلاَم» و «دَار الحَرْب»[٤].

أ ـ دار الإسلام ودار الحرب:

في إطار تحديده لِـ «دَار الإسلام» يذهب الفقيه «عبد القاهـر البغدادي» إلى القَوْل بأنّها الإقليم الذي يقبل أهْلُوه الإسلام دون قيد، وَالـذي تعلُو فيه كلمَـة الدين الحنيف[٥]، فبالانـطِلاق مِن هذا التعـريف، يتبين أنّ «دَار الإسْـلاَم» هِي الإقليم الـذي يشمل جميـع البلاد التي تـدين بالسّيـادة الإسلاميـة. وَالتي تجري عليهـا أحكـام الشرع الإسـلامي. هَـذَا ويُـلاَحِظ أحَـد البـاحِثـين، أنّ الفقـه الإسْـلاَمي، وَهُو بصَـدَد تحديـده لِـ «دَار الإسلام» قَـد تحَرّى الـدقّة، في انتقـاء التعابير المستخدمة مِن قِبله في هذا الموضـوع. فـ «دَار الإسلام» وُصفت في هـذا الفقـه، بـأنّها الـدار التي تحت يـد المسلمـين. وفي هـذا التعبـير، معنَى الحيَـازة

---

(١) سورة سبأ. آية ٢٨.

(٢) سورة الأنبياء. آية ٢١.

(٣) سورة الأعراف. آية ١٠٧.

(٤) مجيد خدوري. بحوث في الثقافـة الإسلاميـة. ص ٣٦. الدار المتحـدة للنشر. بيروت، سنـة ١٩٧٩.

(٥) أبو المنصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي. أصول الدين. الجزء ١. ص ٢٧٠. استامبـول. سنة ١٩٢٨.

العامة، والسلطة، والاختصاص. دون أن يستعمل تعبير «في ملك» أخذاً بالمبدأ العام في الشريعة الإسلامية، في اعتبارها الكون بما فيه إنما هو لله ربّ العالمين[٦]. وقد عمل فقهاء الإسلام، إلى جانب تحديدهم لـ «دار الإسلام» على التمييز داخل هذه الدار بين ثلاثة أقسام، يخضع كل قسم منها لأحكام خاصة، فهم يميزون في هذا الصدد بين كل من الأراضي الحرم أو الأراضي المقدسة، وأراضي الحجاز، وأخيراً بقية الأراضي الإسلامية.

ففي القول الفقهي المشهور، تشمل الأراضي المقدسة (الحرم)، المدينتين المقدستين، مكة، والمدينة، وهذا القسم من الأراضي، لا يسمح لغير المسلمين بالإقامة، أو المرور به، إلا في قول «أبي حنيفة»، إذ جوز دخولهم إليها، ولم يجوز لهم الاستيطان فيها، كما يجوز لأهل الذمة في المذهبين، الشافعي، والحنبلي، دخول المدينة، والاتجار فيها، ويحرم في هذه الأماكن القتال، حتى قتال الأعداء، ما لم يكن دخولهم إليها يقصد قتال المسلمين، ويحرم فيها الصيد، وذبح الحيوانات غير الأليفة، وقطع الشجر الذي أنبته الله، ولم يغرسه الآدميون.

أما أراضي الحجاز، فهي تخضع لأحكام إستثنائية، أهمها تحريم استيطانها على غير المسلمين، وهذه الأراضي تقسم بدورها إلى قسمين: أراضي الصدقات، والأراضي العشرية، فالأولى، في قول جمهور الفقهاء، صدقات محرمة الرقاب، مخصوصة المنافع، مصروفة في وجه المصالح العامة. أما الثانية، فتشمل سائر الأراضي، التي تخضع لضريبة العشر، ولا خراج عليها.

أما بقية الأراضي الإسلامية، فهي أراض، يحل دخولها، والإقامة فيها، للمسلمين، ولغير المسلمين، الذين اكتسبوا صفة الذمي، أو المقيم المؤقت المستأمن. وهذه الأراضي، تنقسم هي بدورها إلى أراضي عشرية، وأراضي خراجية، فالأولى، تخضع لضريبة العشر. وهي تشمل الأراضي التي أحياها

---

(٦) كامل ياقوت: الشخصية الدولية في القانون الدولي العام وفي الشريعة الإسلامية. ص ٤٢١ القاهرة. سنة ١٩٧٠ - ١٩٧١.

المسلِمونَ، أو التي أسْلَم عليهَا أهلها، أو التي أحْرزَهَا الغانِمُون بالفتح، وَتوزّعت عليهم. أمَّا الأراضي الخراجية، فهِي التي جَرَى الصلح عليْهَا مع أهْلِهَا بإحْدَى طريقتين: أولاهُمَا، أن يزول ملكهم عنْهَا، وتصبح وقفاً لبيت مَالِ المسلمين، ويَدفع الخراج عنْهَا، أجْرَة إستعْمالهَا واستثْمَارِهَا، وثانيتهُمَا، أن تبقى الأرض ملك أهلِهَا، وَلَكِن يدفَع عنْهَا الخراج، بمنزلة الجزيَة. فالخراج لا يسقط بالإسْلَام في الحَالة الأولى، لأنه بمنزلة الأجْرَة، لكنه يسقط في الحَالة الثانية، لأنه بمنزلة الجزية، وَالجزية لا تؤخذ مِن المسلمين[٧].

وَإذا كانت هذه هي وضعية «دَار الإسْلَام»، ومشمُولاتِهَا، في نظر الفقه الإسْلَامي، فإنَّ هذا الفقه قد طَرَح كمقابل لِهذِه الدّار، «دَار الحَرْب». وَهي الدار التي تمّ القبول بوُجُودِهَا، تحت ضغط الواقِع، إذ ظلّت دوماً فاقِدة لأية شرعية.

وَقد عُدّت «دَار الحَرْبِ» في نظر الفقه الإسْلَامي، الدار الشامِلة لكُلّ الأقاليم المتعذّر تطبيق أحكَام الإسْلَام الدينية، والسياسية فيها. وَلِتواجُدِهَا خَارج نطاقِ السيادة الإسْلَامية[٨]. وَقد كانت هذه الدار، تُعَدُّ بمثابَة العَالم الذي كان الشرع يسْعَى إلى ضَمّه تحت لِوَائِهِ[٩].

بَيْدَ أنّ هذا التقسيم الثنائي للعالم، في الفقه الإسْلَامي الأوّل، يتسع مجالاً، لاستثناء ما ذَهب إليه «الشافعي» وَأتْبَاعهُ، مِن تقسيمِهِم للكَوْن إلى ثلاثة ديَار: «دَار عَهْدٍ أو صُلح» و«دَار إسْلَام» وَ«دَار حَرْب».

فـ «دَار الصُلح أو العَهْد» في نظَرِهِم، هِيَ الدّار التي ليْست في حكم الإسْلَام. وَإنّما تدفَعُ الجزيَة لَهُ، وَقد وَضّح «الماوردي» أسَاسَ الحكم الفقهي في هذه المسألة مِن الناحية الشكلية، فقال: كل الديار تنقسم ثلاثة أقسَام: الأول،

---

(٧) صبحي محمصاني. القانون والعلاقات الدولية في الإسلام. ص ٧٩. وَما بَعْدَهَا. دَار العِلم للملايين. بيروت. سنة ١٩٧٢.

(٨) دائرة المعارف الاسلامية. المجلد ١٠. ص ٧٧.

(٩) مجيد خدوري: القانون الدولي الإسْلَامي، تحقيق مؤلّف السير للشيباني. ص ٣٣ ـ ٣٤. الدار المتحدة للنشر. بيروت. سنة ١٩٧٥.

الديار المفتوحَة عَنْوَة، والثاني، المفتوحَة بلا قتال بعد فرار أهْلِهَا. وَالثالث، المفتوحَة صُلحاً. وَينقسم هذا النوع إلى قسمين، حسب تسمية الأرض: الأرض الموقوفة على المسلمين، وَالأرض التي تظل مَعَ أهْلِهَا السابقين. وَيظل أهْل الأرض الأوّلُون عليهَا في وَاقِع الأمْرِ، ويصبحُون بذلك ذميين. وَيدفعون الخراج أو الجزية. وَتصبح الدّار دَار إسْلَام. أمّا في الحالة الثانية، فإنّ الصلح ينص على إحتفاظ أهْلِ الأرض بأرضِهِم، عَلَى أن يدفَعُوا مِن غلتِهَا الخراج. وَأنّ هذا الخراج يسمّى الجزية. وَأنّهُمْ يعفون مِنه إذا دَخلُوا في الإسْلَام. وَأن بِلَادَهم ليست «دَار إسلام» وَلاَ «دَار حَرْب» وَإنّمَا تسمّى «دَار صُلح» أو تسمّى «دَار العَهد» وَأن أرضهم ملك لهم، يبيعُونها، أو يرهنونَهَا فإذا انتقلت إلى مُسلم لَا يؤخذ الخراج مِنه، وَهذا الشرط يبقى للمَالِكين مَا احترمُوا شروط التعَاهُد، وَلا تؤخذ الجزية مِنهم مَا دَامُوا لَيْسُوا في «دَار الإسْلَام». وَيبْدو وَاضِحاً أنّ هذا الموقف، يكتنفه بعض الغموض، فـ«المَاوردي» نفسهُ، وَهُو يُعَدِّد بلاد الإسْلَام، قد جَعَل مِنْهَا «دَار صلح»، كَمَا أن «البلاذري» لم يذكر قط هذه التفرقة، وَهُو يُعَدّد أحْكَام الخراج[10].

وَإذا مَا تجَاوَزْنَا نَظرة الفقه الإسْلَامي الأوّل، للعالم، واتجهْنَا بالبحث صَوْبَ الفقه الإسْلامي المُعَاصِر، فإنّهُ، لا يسعُنَا، وَالحَالة هذِه، إلّا أن نسجّل بخصوص هذا الفقه الأخير، أنّ مَفَاهيم كُلّ مِن «دَار الإسْلَام» و«دَار الحَرْب» قد لَاقت أضْدَاءَها بشكلٍ أو بِآخَر، ضِمْنَ هذا الفقه، الذي يمكن أن نميز في إستخدامَاتِهِ لِهذِهِ المفاهيم، بين توجّهين: التوجُّه المتبنّي لِنظرية أو بالأحْرَى أطروحَة «السيف»، عَلَى حَدِّ تعبير «دوروتياكرافولسكي»[11]، وَالتوجُّه المتبني لأطروحَة الإسْلَام، شريعَة سَلَام[12].

---

(١٠) دائِرة المعَارِف الإسْلَامية (الترجمة العربية) المجلد ٩. ص ٨١ - ٨٢.

(١١) دوروتيا كرافولسكي. الإسْلَام وَالإصْلَاح. الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في القرن الرابع عشر الميلادي. مجلة الإجتهَاد. العدد ٨. السنة الثانية. صيف ١٩٩٠.

(١٢) لقد عَالجنا مختلف أسس هذه التوجُّهَات في كِتَاب: «الإسْلَام وَالعلاقات الدولية، نموذج المفكر المغربي أحمد بن خالِد الناصيري» ١٨٣٥ - ١٨٩٧. سيصْدُر عن مؤسسة افريقيا/ الشرق، الدار البيضاء سنة ١٩٩١.

فأنْصَار أطروحَة السيف مِن الأصُوليين، يبْدو، أنّهم لا يخفون تَعَلُّقهم بهذا التقسيم الثنائي للعالم، تجسَّد بشكل وَاضِح في كِتابتهم بهذا الشأن، التي لاَ تَرِد فيهَا عَلَى الإطلاق، لفظة «دَولَة»(١٣) وإمْعَاناً مِنهم في تجاهُل الواقِع الذي أمْسَت عليه التصَوُّرات المُعَاصِرة للعَالم، وَالتي تستند إلى الإقرار بتواجد دُوَل متعددة، متساوية في الحقوق، وَالسيَادة(١٤)، وَهم إذ يَرفُضون التسليم بمثل هذه التصورات، فإنّهم في نَفْسِ الوقت، يُقرّون، إنّما بشكل ضِمْني، بالعَالم الثنائي الأقطاب. وَبوَاسِطة مَفاهيم حديثة، نموذج ذلك يقدّمْه لَنا أحَد رُوّاد الحركة الأُصُولية الإسْلاَميّة، الذي كتب يقول في هذا الشأن: «... وَغير خاف عليك أنّ الإسْلاَم حِزب PARTY. فليْسَ لَهُ مِن هذه الوِجْهَة دَار محْدُودة بالحدود الجغرافية، يذود ويدافع عنها. وَإنّما يملك مَبَادِيء وَأصولاً يذب عنْهَا، ويستميت في الدفَاع عنْهَا. وَكذلِك لاَ يحْمِل عَلى «دَار الحزب» الذي يُعَارِضُهُ، وَيناقضه، وَإنّما يحْمِل وَيصُول على المبادِيء التي يتمسك بهَا...»(١٥).

فبدلاً مِن «دَار الإسْلاَم» وَ«دَار الحَرْب»، يُبْدِعُ هذا الرائِد، مَفاهيم «حِزب الإسْلاَم» وَ«الحِزب المُعَارض للإسْلاَم». إنّهُ مِن دون أدْنَى شك إستِلْهَام ضِمْني للتصنيف الثنائي للكَوْن، الذي تبنّاه الفقه الإسْلاَمي الأوّل.

وَفي إتّجاه متبَاين، مَعَ هذا التوجُّه، عَمِل دُعَاة «الإسْلاَم شريعَة سَلاَم» في تعَامُلِهم مَعَ رؤية الكَوْن الثنائي الأقطاب، عَلَى إفْرَاغ مَفاهيم «دَار الإسْلاَم» وَ«دَار الحَرْب» مِن مضامينهَا الحقيقية، وَهُم مِن أجل إنجاز هذِه العملية، عَمَلُوا على تأويل، إن لَمْ نقل تحريف هذين المفهومين، وَفي هذا الصدد كتب أحدهم يقول: «... قد اختلف الفقهَاء في تعريف دَار الحرب، على رَأيين (...) وَالرأي الثاني، رأي أبي حنيفة، وَالزيدية، وبعض الفقهَاء، وَهُو أن كَوْن

---

(١٣) أنظر على سبيل المثال كتاب «الجهاد في سبيل الله». تأليف جَماعي. دَار الاعتصَام، بدون تاريخ.

(١٤) أنظر ديبَاجَة ميثاق الأمم المتحِدَة.

(١٥) أبو الأعلى المودودي. الجِهَاد في سبيل الله. ضِمن كِتاب «الجهاد في سبيل الله». تأليف جماعي. ص ٥٢.

السلطان وَالمنعَة لغير المسلمين لاَ يَجْعَل الـدَّار، دَار حرب. بَلْ لاَ بد مِن تحقق شروط ثلاثة: ١ ـ أن لا تكون المنعَة وَالسلطان للحَاكِم المسلم. ٢ ـ أن يكُون الإقليم متاخِماً للديار غير الإسلامية. ٣ ـ أن لا يبقى المسلِم أو الـذمي مقيماً في هذِه الديار بالأمَان الإسْلاَمي الأوّل. . .»[١٦].

إنَّ الإختِلاف المشار إليه هُنَا بين الفقهَاء، هُـو محض ادعاء، كَـمَا أن الرأي الثاني الوَارِدِ هُنَا، لاَ يتعَلق إطْلاَقاً بتحديد «دَار الحَرْب». وَإنَّمَا هُو متعَلّق أساساً بـالشروط وَالمـواصَفَـات الـلازم تـوافـرهـا، لِتحْـويـل «دَار الإسْـلاَم» إلى «دَار حَرْب»[١٧].

وَفي تَفْسير السيـاق، أي سيـاق، إفـراغ مفهـومي «دَار الإسـلام» و«دَار الحرب» مِن مضامينها الأصلية، يكتب فقيه مُعَاصِر آخر قائـلاً: «. . إن أسَاس إختِلاف الدّارين، هو انقطاع العصْمَة، وَأمَّا تغايُر الدينين ـ الإسـلام وَعدمـه ـ فليس هُو مناط الاختلاف (. .) فالدار الأخيرة، أو دَار الحرب هي التي لم تكُن في حَـالة سلم مـع الدولـة الإسلاميـة، وَهذا أمْـر عَـارِض، يبقى بقيـام حَـالـة الحرب، وَيَنتهي بانتهَائِهَا»[١٨].

وَالمتأمّل في هذِه المقالة لدى هذا الفقيه، لاَ يُمكِن إلاّ أن يُقِـرّهُ عليْهَا. إذ إن تقسيم فقهَاء الإسْلاَم العالم إلى دَارين، هُو أثر مِن آثار حَالة الحَرْب بينهُمَا. غير أنَّ التسليم بِصفَة هذا الذي ذَهَب إليه هذا الفقيه، يبقى مُرْتهَناً بشرط الاعتراف بـأنّ حَالـة الحرب، هِي الحَـالة المستـديمَـة في عَـلاَقـات «دَار الإسـلاَم» بـ «دَار الحَرْب». وَيبْدو أن مَكْمَن الخطأ في هذا الرأي إنَّمَا يُعودُ إلى تصوُّر الحـرب لدى هـذا الفقيه، مِن حيث كـونهَا حَرْبـاً فعلية، في حـين أنّـهُ يُمكِن أن تَكُـون هـذه الحَالَة، مُجَرَّد حَرْب نظرية.

---

(١٦) محمد أبو زهرة. العلاقات الدولية في الإسلام. ص ٥٣ ـ ٥٤. القاهرة. سنة ١٩٦٤.

(١٧) أنظر بهذا الصدد: علي قراعة. العلاقة الدولية في الحروب الإسلاميـة. ص ١١٦. القاهـرة ـ ١٩٥٥. محمـد طلعت الغنيمي. الأحكـام العـامّـة في قـانـون الأمم. ص ٥. دَار المَعَـارِف. الاسكندرية. بدون تاريخ.

(١٨) وهبة الزحيلي. آثار الحرب في الفقه الإسلامي. ١٧٩٠ ـ ١٨٠.

وَإذا كَان تحريف مفهومي «دَار الإسْلَام» و«دَار الحَرْب» عن محتوياتها الأصلية، نقطة تتجمع عِنْدَها بحُوث وَدِراسَات المدافعين عن أطروحَة «الإسْلَام شريعة سَلَام» فإنَّ هذِه الأطروحَة، تلتقي مِن جَدِيد عِنْدَ قاسم مشترك، يقضي برَبْط ثنائية الكَوْن لَدَى فُقَهَاء الإسْلَام الأوائل، بوَاقِع توازنات القوى الدولية، خِلَال فترة إبْدَاعِهِ (القرن الثاني للهجْرة). وَالتي كانت في صَالِح البلاد الإسْلَامية، عَلَى حِساب بقية أنْحاءِ العَالم، إذ كتب أحَد المتحَمّسين لِهذِه الأطروحَة يقول: «.. تكاد كلمات الفقهَاء أجمعين، تجْمِعُ عَلَى أنّ دَار المخالِفين، تسمّى «دَار الحَرْب» لأنّها فِعْلاً كانت في عَصْرِ الإجتهَادِ الفقهي دَار حَرْب، بسبب تلك الاعتداءات المتكرّرة مِن الأعْدَاء، وَالمدافَعَة المستمرّة مِن المسلمين»(١٩). وَبالرَّغم مِن أن هذا الرأي عَمِلَ عَلَى الربْطِ بين نشأة مفهومي «دَار الإسْلَام» وَ«دَار الحَرْب» وَبين وَاقِع توازنات القوى الدولية، فإنَّ تصوره لِهذِه التوازنات، ظلّ تصوراً مغلوطاً، الأمْرُ الذي يَحْدو بِنَا إلى الإستنجَاد بدَاعية آخر من دُعاة هذِه الأطروحَة، وَالذي يبْدو أنّهُ عَثر عَن هذِه الرؤية بشكل أكثر فأكثر وُضوحاً. إذ كتب يقول: «... هُو (يعني تقسيم العالم إلى دَار حَرْب وَدَار إسْلَام). تأصيل فقهي لِواقِع العلاقات التي كانت بين المسلمين وَغيرهم. وَالتي كانت الحَرْب في الغالِب هي الحكم الوحيد في شأنِهَا، مَا لم تكُن هُناك مُعَاهدة وَلم يَكُن لهم (يعني فقهَاء الإسْلَام الأوائل) سند تشريعي، فإنّ الواقع شيء، وَالتشريع شيء آخر. فهُم صَوّرُوا لَنَا حَالة الحرب الفعلية بين العَرَب، وَغيرهم كَالفرسِ والروم...»(٢٠).

بَيْدَ أنّهُ عِنْدَ إمْعَانِ النظر، في هذا الذي ذهب إليه أنْصَار هذِه الأطروحَة، يبْدو أنّهُ مِن التجني، بَلْ وَمِن المغَالطة، إختزال العَالَم الثنائي الأقطاب، إلى مُجَرّدِ إنعِكَاسٍ شاحِب لِوَاقِع توازنات القوى الدولية. ففِي اتجاه أبْعَد مِن ذلِك، نَرَى النص القرآني، ينظُرُ إلى الجَمَاعَة المسلمَة باعتبَارِهَا أمّة: «كنتم خير أمّة

---

(١٩) محمد أبو زهرة. العلاقات الدولية في الإسْلَام. ص ٥١.

(٢٠) وهبة الزحيلي. آثار الحرب في الفقه الإسْلَامي. ص ١٧٦.

أخرجت للناس»[٢١] أو إخوة: «إنما المؤمنون إخوة»[٢٢]، كما أن رسول الإسلام، استن في سنتِهِ ما يؤشر على هذا المنحى، ففي الميثاق المنبرم بين الرسول، وأهل المدينة، سنة ٦٢٣ م. نعثر على تعريف للجماعة المسلمة، بإعتبارها «أمة واحدة من دون الناس»[٢٣]. فبالانطلاق إذن من آيات القرآن، ومن سنة رسول الإسلام، يتبين بشكل لا يدع المجال لأي تحريف، بأن «مفهوم الأمة» أو «الإخوة» أو بالأحرى «العصبية الدينية» على حدّ تعبير أحد الباحثين[٢٤]، شكل أساس الجماعة المسلمة. فالإسلام، كما يبدو، قد أقام معيار الإنتماء إلى جماعتِهِ، لا على أساس رابطة الجنسية، ولا العنصرية، ولا التوطن في بلد معين، وإنما على أساس ديني صرف[٢٥]. أو كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين: «على أساس الفكرة والعقيدة، التي يعتنقها البشرُ جميعاً عن إيمانٍ ورضى..»[٢٦]. فالمعيار إذن في ثنائية أقطاب الكون، معيار ديني، وهذا المعيار في صفته هذه، هو كما يبدو مستقى أساساً من القرآن والسنّة، قد يكون هذا التقسيم الثنائي للكون، صادف واقعاً ما لتوازنات القوى الدولية، إلا أن المؤكد في هذا الشأن، هو أن الشريعة الإسلامية ذاتها، تحيلُ بأنوية هذا التقسيم.

ب ـ مسار دار الإسلام:

وَلِدَت «دار الإسلام» واحدة، موحدة، وقد مرّت في تطورها، بأربعة مراحل، تميز كل منها، بخصائص معينة لهذه الدار: مرحلة التأسيس أو النشأة، وهي المرحلة المعبر عنها بدولة المدينة، ثم مرحلة الدولة العربية، ثم طور النضج والكمال. وهو طور الدولة العالمية، وأخيراً، طور التعدد والتمايز.

---

(٢١) سورة آل عمران. آية ١١٠.

(٢٢) سورة الحجرات. آية ١٠.

(٢٣) ابن هشام ـ السيرة. ج ١. ص ٣٤١ ـ ٣٤٤. تحقيق مصطفى السقا وآخرون. الطبعة الثانية سنة ١٣٥٧ هـ.

(٢٤) صبحي محمصاني. القانون والعلاقات الدولية في الإسلام. ص ٥٠ ـ ٥١.

(٢٥) محمد أحمد خلف الله. القرآن والدولة. ص ٣١. الطبعة الأولى. القاهرة. سنة ١٩٧٣.

(٢٦) حامد سلطان. أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية. ص ١٥٨. القاهرة. سنة ١٩٧٤.

ففي المرحلة الأولى مِن تطور «دَار الإسْلَام»، وَهي المرحَلَة التي عَادة مَا تؤرخ بهجْرَة الرسُول إلى يثرب سنة ٦٢٢ م. فقد اتّسمَت دَار الإسْلَام باستيعَابها لثلاثة طوائِف مِن السكّان: المهاجرين والأنْصَار واليَهود. إذ أرْسَى الرسُول أسُس التعايش بين هذِه الطوائِف الثلاثة عَلَى أسَاس حِلف بين المهاجرين وَالأنْصَار عن المسلمين، وبين اليهُود وَالذي يعتبر بمثابَة مُوادَعَة، وَمُسَالمة ليَهُودِ المدينة، وَإقراراً لهم على دينهم وَأموالِهم، كَمَا أنه استهدف توحيد جميع المسلمين، وَصَهْرِهم في أمّة واحِدة، يَرْبط بينَهَا رَابِط الإسْلَام[٢٧]. وَبالاستنَاد إلى هذا الحِلف، وَعَلَى هدي مِن هذِه المَبادىء، أصْبَحَ الرَسُول عَلَى رأس جَمَاعَة مِن أتبَاعِهِ، جَمَاعة ترَسَّخت، وَأخذت في التطور، خِلاَل مَرْحَلَة الخِلاَفة الراشدية. لِتنتقل إثر ذلك إلى الطور الثاني مِن مَسَارِهَا، طَوْرِ الدولة العَرَبية، التي ترَسَّخت مَعَ الأمويين، والذين نمت في فترة حكمِهِم النعَرَات القبلية، التي انغَمَسُوا فيهَا بدورِهم. هكذا، انطبعت «دَار الإسْلَام» خِلاَلَ هذِه المرحَلَة بِطابع عَرَبِي صرْف. الأمْرُ الذي أسْهَم في بعث روح الشعوبية، فالفئات التي لم تكن تنتمي إلى العِرق العَرَبي، وَالتي اعتنقت الإسْلَام، أملاً مِنْهَا في أن تحظى بالمسَاوَاة، كَانت تتعَرَض لبعض المظالِم، وَكَان ذلك ظَاهِراً بوضوح في قضية الجبايَة وَتولي الأعْمَال السلطوية[٢٨].

أعقب هذِه المرحَلة في مَسَار دَار الإسْلَام، مَرْحَلة الدولة العَالمية، وَهي الدولة القُصْوى التي كَان ينشدها الإسْلَام «إن أكْرَمَكم عِند الله أتقاكم»[٢٩]، غير أن الحكم ظلّ في الواقِع بيَدِ العَرَب. حتى إذا قَامَت الثورة التي بمقتضَاهَا انتقل الحكم إلى العبَّاسيين، عَلَى أيدي الفرس. وَخاصَّة الخراسانيين، بَدَت الفُرْصة سانحة لِهؤلاءِ، إن لم يكُن بالاستئثار بالحكم، فَعَلَى الأقل المشاركة فيه، وقد بَات وَاضِحاً في هذا الطور مِن مَسَارِ «دَار الإسلام» أنّ الدولة قد تحوَّلت

(٢٧) جرير الطبري. تاريخ الأمم والملوك. ج ٢. ص ٢٥٥. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. طبعة دار المعارف. بدون تاريخ.
(٢٨) مجيد خدوري. القانون الدولي الإسلامي. تحقيق مؤلف السير للشيباني. ص ٣١.
(٢٩) سورة الحجرات. آية ١٣.

عن صِبغتهَا العربية القوية، إلى دولة ذات صبغة عالمية. وَفي رأي أحَدِ الباحثين، أنَّ هذِه الدولة، لَوْ عجزت عن التحول إلى الصبغة العالمية، لكانت تجزأت إلى وَحَدَتين، أو أكثر مِن ذلك. فهذا التحول، طبقاً لِوجْهَة النظر هذِه اعتبر بمثابة عَامِل فعَّال، سَاهَم في الإبقاء عَلَى الوحْدَة الخارجية للمجتمع الإسْلَامي[٣٠].

بَيْدَ أن وَضعاً مِثالياً، مِثل هذا الوضع، لم يقدر له أن يعمر طويلاً. إذ سُرْعَان مَا سيعقبه طور التجزؤ إلى وَحَدَات سياسية مستقلّة بذاتِهَا، أو تابعة للمركز في الشرق، إنَّما بِصُورة شكلية، فـ «دَار الإسْلَام» التي بَدَت حتى الآن وَاحِدة، موحدة، بدأت تطرأ عليْهَا تحوُّلات جذرية في القرن الخامِس للهجْرَة، إذ بَدَأت العصبية العباسية تذوي مَعَ الخليفة المتوكل، وَأصْبَحت دِيَار الإسْلَام، منقسِمَة وَمتجاذبة بين ثلاثة مراكِز: الإمَارة السلجوقية، وَالخِلَافة الفاطمية، وَالأمويين في الأندلس، أمَّا خِلَافة بغداد، فقد بدأت تتحَوَّل إلى سلطة رمزية، فاقِدة عصبيتها القبلية، وَقوتها العسكرية، وَدَورهَا الموحد[٣١]. إذ ذاك توزَّعَت ديَار الإسْلَام، إلى دُويْلات، وَفي هذِه الحقبة مِن مَسَار دَار الإسْلَام التاريخي، دخلَت العَلَائق بين دِيَار الإسْلَام، وَدَار الحَرْب، طوْر سِلم طويل، جعَل مِن هذِه الديَار مؤهَلة في مَرْحَلة لَاحِقة للقبول بالمَبَادِيء وَالقواعِد المتعَارف عليْهَا في التعايش بين الشعوب.

٢ ـ «دار الإسْلَام»، قطب الكون الشرعي الوحيد:

إنشطار الكون إلى «دَار إسْلَام» و«دَار حرب» انشطار رتَّب عليه الفِقه الإسلامي عِدَّة آثار، شكَّلت مَبَاديء القانون الدولي الإسْلَامي. وَيأتي في طليعة هذِه النتائج تصَوُّر الجهَاد في الفقه الإسْلَامي، وَتصَوُّره أيضاً للمُصَالحَة وَالتعاهُد. وَأخيراً تَصَوُّرَه لطبيعَة المُعَامَلَات التي يمكِن أن تقوم بين كل مِن «دَار الإسْلَام» و«دَار الحرب».

---

(٣٠) مجيد خدوري. المرجع السابق. ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣١) د. نظير الجاهل. الأصْل وَالتواصل في الإسْلَام. مجلة الفكر العَرَبي. عدد ٢٢. سنة ٣. سبتمبر أكتوبر ـ ١٩٨١. ص ٢٦٠.

أ ـ التصور الإسلامي للجهَاد:

الجِهَاد، بذل الجُهْدِ، وَهُو الوسْع وَالطاقة، أو المبالغة في العمل مِن الجهَاد. قال في المغرب: الجهَاد مَصْدَر جَاهدت العدو جهاداً. إذا قـاتلته قتـالاً. أو بَذْل كل مِنهُما جهده، أي طاقته، في دفع صَـاحِبِهِ، فهي صيغـة مشاركـة في الجهد، وَهوُ الطاقة والمشقة، كما أن القتال مشاركة في القتال، ثم غلب في الإسْلَام عـلى قتال الكفار وَنحْوِهِ[٣٢].

فالجهاد، يبـدو هُنا بمثـابة مُـرَادف للقتال. قتـال أهْلِ الكفـر، أي أولائك الذين يكفرون بـالله، فهؤلاء هُم أمَام اختيـارين: إمَّا أن يقبلوا الإسْـلَام، وَإمَّا أن يواجهُوا القتـال. إذ ثمت آيات قـرآنية، تلزم المسلمـين بهذا الأمْـر: «فاقتلوا المشركين حيث وجَدْتموهم»[٣٣]. «يا أيهـا الذين آمنـوا، قاتلوا الـذين يلونكم مِن الكفـار، وَليجدوا فيكم غلظة»[٣٤]، كَـمَا أنَّهُ صـحَّ عَن الرسـول قولـه: «أمِـرْت بمقاتلة المشركين إلى أن يقولُوا نشهَد أن لَا إلَه إلَّا الله»[٣٥].

غيْرَ أنَّ هذا الذي استقرت عليه آيَات القـرآن، لَا يعني أنَّ هذا المفهُـوم لم يخضع لِسُنَن التطور، فَفِي خِلَالِ المرحَلَة المكيـة، اعتُبِرَ الجهَـاد اقتناعـاً، وَلَيْسَ قتالاً: «وَمن جَاهَـد فإنَّمَا يُجَاهِـدُ لِنفسِهِ»[٣٦]. وقـد تجَسَّد هـذا الفهم للجِهَاد في سلوك الرسُول، الذي اكتفى خِلَال مَـرْحَلة إقامتـه في مكَّة، بتحـذير قـومِهِ مِن عبَـادَة الأصنام، وَدعوتهم إلى عبَادة الرحمن[٣٧].

وَإستنـاداً إلى هذ الـذي استقرَّت عليـه آيـات القـرآن، فقـد اعتـبَرَ الفقـه المالِكِي، والمالكيـة، «الجهَاد في سبيـل الله، لإعْلَاءِ كلمَـة الله كل سنـة، فرض كِفاية، إذا قامَ بِهِ البعض، سقط عَن البـاقي، وَيتعينُ (أي يَصـير فَرْض عـين)

(٣٢) عن وهبة الزحيلي. آثار الحرب في الفقه الإسلامي. ص ٢١٥.
(٣٣) سورة التوبة. آية ٥.
(٣٤) سورة التوبة. آية ١٢٣.
(٣٥) البخاري. الجامع الصحيح. ج ٤. ص ٢٥٠.
(٣٦) سورة العنكبوت. آية ٦.
(٣٧) سيد قطب. الجهاد في سبيل الله. ضِمن الجهاد في سبيل الله. تأليف جماعي. ص ٩٥.

بتعيين الإمَام، وَبهجُوم العدو على محلّة قوم»[٣٨]. وَفي نفس الإتجاه، ذَهَب الفقه الحنفي إلى القول بأن الجهَاد هُو: «قتل الكُفَّار وَنَحْوِهِ، مِن ضَرْبِهم، وَنَهْبِ أمْوَالِهم، وَهَدْم مَعَابِدِهِم، وَكَسْرِ أَصْنَامِهِم، وَالمرَاد الاجتِهَاد في تقوية الدين، بنحْوِ قتال الحربيين وَالذميين إذا نقضُوا. وَالمرتدِّين، وَهُم أخبث الكفار للنقض بَعْدَ الإقرار والتابعين بدءاً منّا»[٣٩].

أمّا الفقه الشافِعِي، فاقتفاء مِنْهُ لِهذِهِ المضَامين، حَصَر وَضعية الكفار في حَالتين: «إحداهُمَا يَكُونون ببلادِهم، ففَرْضُ كِفاية، وَالثاني يدخلون بلدة لنا، فيلزم أهْلُهَا الدَفع بالممكِن»[٤٠]. وَقريباً مِن هذِه المَعَاني، تنحُو الشيعة في تصَوُّرِهَا للجهَاد، وَالتي لا تختلف مَعَ السنة، إلاّ في ناحية ربطِ الجِهَاد مَع عقيدة الوَلاءِ للإمَام. إذ اعتبر الجهَاد مِن أهمّ أعْمَال الإمَام، إلاّ أن غيبَة الإمام، جَعَلت مِن الجهَاد مفهُوماً معطلاً بصُورة مؤقتة[٤١]. في الوقت الذي ذَهَب فيه الخوارج إلى اعتبَار الجِهَاد رُكْناً أساسِياً مِن أركَانِ الإسْلاَم[٤٢].

وَإذ نُصْرِف النظر عن مَوْقِع الفقه الإسْلاَمي الأوَّل، مِن مفهُوم الجهَاد، متجِهين صَوْبَ الفقه الحَدِيث، فإنّ المتفحّص لأدبيات هذا الفقه، لاَ يُمكِنه إلاّ أن يتبين أن هُنَالِك توجُّهين في فهْم هذا الفقه للجِهَاد، باعتبَارِه أثراً مِن آثار انشطار الكَوْن إلى «دَار إسلام» و«دَار حَرْب». التوجُّه القائِل بنظرية السيف، وَالتوجُّه الدَاعي إلى الإسْلاَم باعتبارِهِ شريعة سَلاَم، فأصْحَاب نظرية السيف، نتيجَة توافُقِ هذا المفهُوم، مَعَ تصَوُّراتِهم في هذا الشأن، عَمِلُوا عَلَى استلْهَامِهِ في انتاجاتهم بهذا الصدد، إذ كتب أحدهم بخصوص مفهوم الجهَاد يقول: «..

(٣٨) الصاوي أحمد. بلغة السّالك لأقرَب المسَالِك في مذهب الإمَام مَالِك. ج ٢. ص ٢٨٠. مطبعة مصطفى محمد. مصر. سنة ١٢٢١ هـ.

(٣٩) مرتضى الحسيني الزبيدي. عقود الجواهِر المنيفَة. ج ١. ص ١٤٦ ـ ١٤٧. الطبعة الثانية القسطنطينية. سنة ١٣٠٩ هـ.

(٤٠) النووي. فن المِنْهَاج. ص ٣٢٥.

(٤١) مجيد خدوري. الحرب وَالسلم في شرعَة الإسْلاَم. ص ٩٥ ـ ٩٦ ـ ٩٧. الدار المتحدة للنشر بيروت.

(٤٢) مجيد خدوري. المرجع نفسه. ص ٩٧.

الجِهَاد، حَرَكة المسلمين الدائِمَة في العَالم، لإسقاطِ القيادات الجَاهلية، الضالّة. وَإتاحة حرية الإعتقاد للإنسان حيثما كَان هذا الإنْسَان، بغضّ النظر عَن الزمَانِ وَالمَكان، وَالجنس، وَاللون، وَاللغة، وَالثقافة وَالإنتماء. إنّهُ مُبَدِّد وُجود الجَماعة الإسلاميـة، في كُـلِّ زَمَـان ومَكَـان، أو مفتـاح دورهـا في الأرض، وهـدفهـا العقيدي، وَمُعَامِلُ توحُّدِهَا، وَضَامِن دِيمُومتِهَا، وَتطوُّرِهَـا، وَبدون هـذِه الحركـة الجِهَادية، يسقط هذا المبَدِّد وَيضيعُ المفتاح. وَتفقِد الجَماعـة المسلِمَة قُـدْرتَهَا عَـلَى الوحْدة وَالتـماسك، وَالإستِمْـرَارية والبقـاء[٤٣]. فالجِهَـاد، طبقاً، لِـوِجْهَة النـظر هـذِه، هُو حَـرْب لإسقاطِ أنـظمَة الـطغيان. الأنـظمَـة غـير المُسْلِمَـة. وَهُـو في صـورتـه هذِه، يبْـدو كخاصيَـة مُلاَزمَـة للمجتمَعَات الإسْـلاَمية، التي تتحَمَّـل مَسؤولية، نشْر رسَالة الإسْلاَم الإلهية، وَفي تفسير الإتجَـاه، يكتب رائد آخَـر مِن رُوَّاد الحركة الأصولية، قائِلاً: «.. إن الإسْلاَم لَيْسَ بنحْلة كالنحْـل الرائجَـة. وَأنَّ المسلمين، لَيْسُوا بأمَّة كَأمَمِ العَالم. بَلِ الأمْرُ أنَّ الإسْلاَم، فكْرَة انقـلابية، وَمِنْهَاج إنقِلاَبي، يُريد أن يَهْدِّم نظام العَـالَم الإجتِمَاعي بـأسْرِه، وَيأتي بنيـانه مِن جدِيد حَسَب فِكْرَتِهِ، وَمِنْهَاجِهِ العَمَلي، فالجِهَاد عبَارة عن الكِفاح الانقلابي»[٤٤].

وَإذا كَانت هذِه هي وَضعية مفهُوم الجِهَاد، لَدَى دُعَاة نظريـة السيف، فإنَّ الوضعية تبْدو مُغَايِرَة لِذَلِك بالنسْبَة لأنصَار الإسْلاَم، شريعَة سَلاَم، فالجِهَـاد في نظر هَؤلاَءِ لَيْسَ سِوَى: «وَسيلَة للوُصُـولِ إلى السلم. وَتدعيم الأمْنِ، بتمكـين كل فَرْدٍ في العَالم من مُمَارسَة حريته الـدينية عن طـريق الإحتِكَاكِ وَالإتِّصَـال بين المسلمـين بـاعتبَـارِهِم مكلَّفـين بنشْر رسـالتهم الإصْـلاَحيـة الكُـبْرَى في أنْحَـاءِ الأرض»[٤٥].

فالجِهَاد إذن، الذي كَان قتالاً مَعَ الفقه الإسْلاَمي الأوَّل، يتحَـوَّل إنطِلاَقـاً

---

(٤٣) عـماد الـدين خليـل. التفسـير الإسـلامي للتـاريخ. ص ١٥٨. الـطبعـة الأولى. بـيروت. سنة ١٩٧٥.

(٤٤) أبـو الأعلى المـودودي. الجهَـاد في سبيـل الله. ضِمن الجهـاد في سبيـل الله. تـأليف جَمَاعي. ص ٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٤.

(٤٥) وهبة الزحيلي: آثار الحَرْب في الفقه الإسْلاَمي. ص ٣٢٠.

مِن وِجْهَة النظر هذِه، إلى مُجَرَّد نشر للرسَالة الإسْلَامية عن طريق الإحتِكَاكِ، وَالإتّصَال، إنّهُ مِن دُون شك، إفْرَاغ للجِهَاد مِن مضامينه الأصلية، إلاّ أنّ عَمَلية التحَايل عَلَى هذا المفهُوم، يبْدو أنّهَا لاَ تُعْتَبَرُ نَاجِعَة في مَلأ الفَرَاغ الحَاصِل في هذا الشأن. فالجهَاد، سَوَاء لدَى الفقه الإسْلَامي الأوّل، أو لَدَى توجُّهَيْ الفقه الإسْلامي الحديث، تبقى مِن خصَائِصِهِ الرئيسية، أنّهُ بالإضَافَة إلى كَوْنِهِ أثراً مِن آثار تصور الكَوْن الثنائِي الأقْطَاب، فإنّه ينْصَبُّ في الإطار العَام، الذي يجْعَل مِن «دَار الإسْلَام» قطب الكَوْن الشرعي الوَحيد.

ب ـ التصَوُّر الإسْلَامي للسلم:

ثمة آيَات قرآنية، عديدة، تحض على القتال كمعطى أسَاسي في علاقات «دَار الإسلام» بـ «دَار الحَرْب». مِن نموذج: «قاتِلُوا المشكرين كافة»[٤٦]، «قاتلوا الذين لا يؤمِنون بالله»[٤٧]، «فإذا لقيتم الذين كفروا، فضَرْب الرقاب، حتى إذا أثخنتمُوهم، فشدوا الوِثاق، فإمَّا مناً بعد، وَإمَّا فداء، حتى تضع الحَرْب أوزارَهَا»[٤٨].

كَمَا أن ثمَة آيَات أخْرَى، عَمِلَت على ترسيخ مَوْضُوعَة السَلَام، في علاَقات «دَار الإسْلَام» بـ «دَار الحَرْب». مِن نمط: «وإن جنحُوا إلى السلم، فاجنح لَهَا»[٤٩]. «إلاّ الذين عاهدتم مِن المشركين، ثم لم ينقصوكم شيئاً، ولم يظاهروا عليكم أحداً، فأتمّوا إليهم عَهْدَهُم إلى مُدَّتِهم، إن الله يُحب المتقين»[٥٠]، «وَإن أحد مِن المشركين استجارك، فأجره حتّى يسمَع كَلَام الله، ثم أبلِغه مأمَنَه»[٥١]. وَقد نَحَت سنة الرسول، نَفْسَ مَنْحَى النصوص القرآنية، فمِن ذلك قوله: «الجهَاد في أمّتي إلى يوم القيامَة»، وَ«أمِرْت أن أقاتِل الناس. حتى يشهَدُوا بأن

(٤٦) التوبة. آية ٣٦.
(٤٧) التوبة. آية ٢٩.
(٤٨) محمد. آية ٤.
(٤٩) سورة الأنفال. آية ٦١.
(٥٠) سورة التوبة. آية ٤.
(٥١) سورة التوبة. آية ٦.

لَا إِلَهَ إِلَّا الله»[٥٢]. وَفي اتجاه مُغايِرٍ لهذا التوجُّه، نجد زوجَة الرسُول عَائِشَة تروي عنه مُساءلته التالية: «يَا رَسُول الله، ترى الجهَاد، أفضَل العَمَل، أفَلَا نجاهِد؟ لكني أفضَل الجِهَاد حج مبرور»[٥٣] وَيَنْدَرِج ضِمْنَ هذا التوجُّه، مُمَارسَة الرسُول، بشأن صُلح الحديبية، وَالتي أثارت نقاشاً حَاداً في حينهَا، حسَمَهُ الرسُول بقوله: «أنا عبد الله وَرسُوله، لن أخالِف أَمْرَهُ وَلن يضيعني»[٥٤].

وَنحن نتصفح سنَّة الرسُول في هذا الصدَد. فإنَّنا نعثر لهُ عَلَى حديث نعتبره أسَاسياً لِفِهْمِ التصَوُّر الإسْلَامي للسلْم، إذ جَاء في صحيح البُخاري، قول الرسُول: «لَا تتمنوا لقاءِ العَدُو، وَسَلُوا الله العافية... فإذا لقيتمُوهم فاصبروا»[٥٥] وَقد روي نفسُ الحديث في صحيح مُسْلم عن «عبد الله بن أوفى» الذي زاد فيه: «واعْلَموا أن الجنة تحت ظِلالِ السيوف»[٥٦]. فهذا الحَدِيث، يبْدو، أنَّهُ لَا يَجْعَل من السلم، أطروحَة أسَاسية في علَاقات «دَار الإسْلَام» الدولية. كَمَا أنَّه لَا يَجْعَل مِن الحَرْب، مُعْطى أسَاسياً في هذِه العلَاقات. بَيْدَ أنَّ عَدَم التنبُّه لِهذِه الخاصيَّة الجَوْهرية في علَاقات «دَار الإسْلَام» بـ «دَار الحَرْب» قد انعكَس بشكل كبير عَلَى تَصَوُّرِ السلم في الفقه الإسْلَامي، هذا التصَوُّر الذي إتخذ مِن آية «وَإن جَنحُوا للسلم، فاجنح لَهَا»[٥٧] مرتكزاً لَهُ في هذا السبيل. إذ عُدَّت هذه الآية مَنْسُوخة بمقتضى سورة التوبَة، فمِن بين أوائِل المفسرين الذين قالُوا بذلك «إبن العبَّاس»، وَ«زيد بن أسْلَم» وَ«عطاء الخراساني» وَ«عِكْرِمَة» وَ«قتادَة»، وهُم إذ يُقِرُّون بالنسخ الذي لحِق هذِه الآية، فإنهم يفترقون عند تحديد الآية الناسِخة. فبينَمَا ذَهَبَ «ابن عبَّاس» إلى أن آية «وَإن جنحُوا إلى السلم، فاجنح لَهَا» مَنسوخَة بالآية القائِلة: «قاتلُوا الذين لا يؤمِنون بالله».

---

(٥٢) صحيح البخاري. ج ٤. ص ٤٥.
(٥٣) صحيح البخاري. ج ١. ص ١٣.
(٥٤) ابن هِشام. السيرة. ج ٢. ص ٧٤٧. وَمَا بعدَهَا.
(٥٥) صحيح البخاري. ج ٤. ص ٧٩.
(٥٦) النووي. شرح مسلم. ج ١٢. ص ٤٥ ـ ٤٦. المطبعة المصرية بالأزهر. الطبعة الأولى. سنة ١٣٤٩ هـ.
(٥٧) سورة الانفال، آية ٦١.

نجد كلاً من «قتادة» و«عكرمة» و«مجاهـد» قد اعتـبرُوا أنّ نسخ الآيـة السّالفـة: «إنّما هُـو نسـخ قـد تمّ بمقتضَى الآيتـين القـائِلتـين: «فـاقتلُوا المشركـين حيث وجدتمُوهُم» وَ«قاتِلُوا المشركين كافة»[٥٨].

وعَـلَى العكس، فيما ذَهَب إليـه هؤلاء المفسرون. نجـد البعض الآخـر مِن المفسرين، قد نفوا، أنْ يَكُـون النسخ قـد حَلَّ بـآية «وَإن جنحـوا للسلم» وَهُم يدعَمُون رأيهم في هذا الصَدد. بالقول بـأن الآيتين المعتمـدتين مِن قبـل «قتادة» و«عكرمة» وَ«مجَاهِد» كآيتين ناسختين. بالإشارة إلى أن هـاتين الآيتـين خاصتـين بعبَدَة الأوثان. في حين أنّ الآية المُـدَّعَى أنّ النسخ، قـدْ لحِقَهَا هي آيـة خاصـة بأهْلِ الكِتاب[٥٩].

وَيبْدو وَاضِحاً، أن القائِلين بنسخ آيـة «وَإن جنحوا للسلم» قـد استهْدَفُـوا مِن وَرَاءِ ذلـك التقعيد للحَـرْب، باعتبَـارِهَا المعـطى الأسَاس في عـلاَقـات «دَار الإسْلاَم» الدولية. في حين استهدَف النافون للنسخ، التـأصيل للسَـلاَم في هذِه العَلاَقات.

وَفي ضوءِ هذِه التأويلات المتبَاينة، قرأ فُقَهَاء الإسْلاَم، سنَة الرسُول. «فأبو بكر الجصَّاص» كتب بخصوص هذا الموضوع يقول: «قد كَانَ النبي عَاهَـد حين قدِم المدينة أصْنَافـاً مِن المشركين، مِنهم النـظير، وَبنو قينقـاع وَقريـظة، وَعَاهَـد قبائِل مِن المشركين، ثم كانت بينه وَبين قـريش هدنـة الحديبيـة التي أن نقضَت قريش ذلك العَهْد بقتالها خزاعَة، حُلفاء النبي، وَلم يختَلِف نقلة السيِّـد وَالمغازي في ذلك، وذلك قبل أن يكثر أهْلُ الإسْلاَم، وَيقـوى أهله. فلمّا كثر المسلِمُـون، وَقوي الدين، أمَرَ بقتل مُشركي العَرَب (. .) وَأمَرَ بقتل أهْلِ الكِتاب»[٦٠].

وَفي تفسير السياق يكتب «إبن العَـرَبي» قائـلاً: «قال عَـزّ وجلّ: «لا تهنـوا وَتدعوا إلى السلم، وأنتم الأعْلَوْن». فإذا كَانَ المسلِمُون عَلَى عِزَة وَقوة، ومنْعَة،

---

(٥٨) محمد رشيد رضا. تفسير المنار. ج ١٠. ص ٧٩. دَار المنار. الطبعة الثانية. سنة ١٣٦٨ هـ.

(٥٩) الزمخشري. تفسير الكشاف. ج ٢. ص ٢٣٣.

(٦٠) نقلاً عن علي قراعَة. العلاَقة الدولية في الحروب الإسلامية. ص ٦٣ ـ ٦٤.

وَجَمَاعة عـديدة، وَشِـدَّةٌ شديـدة، فَلاَ صُلح، وَإذا كَـان للمسلمين مصلحـة في الصلح لنفـعٍ يَجْتَلِبُونَـهُ، أو ضرر يَدْفعُـونَهُ فَـلاَ بأس أن يبتـدىء المسلمـون إذا احتاجُوا إليه. وَقد صَالح رَسُول الله أَهْل خيبر عَلَى شروط نقضُوهَا. وَقد صالح الضمري. والحيدَر دومة، وَأهل نجران، وَقد هَادَنَ قريش لعشْرَة أعْـوَام، حتى نقضُـوا عهده. وَمَـا زَالَت الخلفاء والصحـابة عَـلَى هـذا السبيـل الـذي شرعنـا سالِكَة»[٦١].

وَعَـلَى العكس مِن هذا الفهم، المُتَبَلْور في الاستشهَـادات السَّـالفـة، نجـد الفقـه الإسلامي الحـديث قد افـتَرَق بخصُوصِ هـذا الموضُـوع إلى تـوجُهـين: التوجُّه الدّاعي إلى الحَرْب، وَالتوجُّه المتبني لأطروحَة السلم.

فـ «سيد قطب» كممثل للإتجاه الأول، يكتب في هذا الصـدَد قائِـلاً: «.. وعَلَى أية حَال، فالذي ننتَهي إليه. أن قوله تعَالَى: «وَإن جنحُوا للسلم، فاجنح لَهَا، وَتوكَلَ عَلَى الله» لاَ يتضمَن حُكْماً مطلقاً نهائياً. وان الأحكام النهائية، نزلت فيـما بعد في سـورة براءة، إنَّمَـا أمَرَ الله رَسُـوله، أن يقبـل مُسَالمـة وَمُهَادنَـة ذلك الفريق الذي اعتزله، فلم يقاتِله، سَوَاء كان قد تعَاهَد، أو لَمْ يتعَـاهَد مَعَـهُ حتى ذلـك الحين. وَأنـه ظلَّ يقبـل السلم مِن الكفار، وَأهـل الكِتـاب. حتى نـزلت أحكام سُورَة بَرَاءَة. فلم يعد يقبل إلاّ الإسْلاَم أو الجـزيَة»[٦٢]. وَإذا كَـانَ هذا، يجسد موقف أنْصار الإسْلاَم شريعة حَرْب، فـإنَّ أنصَار الإسْلاَم شريعة سَلاَم من الفقَهَـاء المُعَاصِرين، قـد اختَلَفوا في طـرق تعامُلهم مَـعَ هذا المـوضوع، إذ ذَهَب البعض منهم إلى استخْدَام آية «وَإن جنحُوا إلى السلم، فاجنح لَهَا» وَكَأنَّهَا لَيْست مَحَـلَّ نِقَاش[٦٣]. في حـين ذَهَب البعض الآخر إلى نَفي النسخ عن هـذِه الآيـة. فمِن ذلك مَـا ذَهَب إليه أحَـدُ الفقَهَاء. إذ كتب يقـول: «وادّعَـوْا (يعني القائِلين بالنسخ) للتخلّص ممّا أوهَم ظَاهِرُه، التعارض بأن آية معينة قـد نسخت

---

(٦١) نفس المرجع. ص ٦٥.

(٦٢) سيد قطب. في ظلال القرآن. المجلد ٤. ص ٥٣. دَار إحيَاء الكتب العربية. سنة ١٩٦٧.

(٦٣) أنظر على سبيل المثال. صبحي محمصَاني. القانون وَ العلاقات الدولية في الإسلام. ص ٧٤.

كلّ مَا عَدَاهَا. وَلعمري أن ذلك لإسْرَاف في القول بالنسخ في القرآن»[٦٤].

وَقد إنْعَكَسَت هذِه الوضعية، بشكل كبير. عَلَى التأويلات الممنوحَة مِن قبل الفقه الإسلامي الحديث، للسنّة، الذي افترق هُو الآخر إلى توجُّهين، توجُّه قرأ مُمارسَة الرسُول في الحديبية في ضَوْءِ تبنيه لمَبْدَأ النسخ الذي لحق آية «وإن جنحُوا إلى السلم». وَمِن ثم عَمِل عَلَى تَجَاوُزِ هذِه السنّة[٦٥]. في حين عَمِل التوجُّه الثاني عَلَى تبنّي هذِه المُمَارسَة. في ضوءِ تبنيه للآية السَّالِفة[٦٦].

بَيْدَ أنَّ جَدَلاً مِن هـذا القبيل، وَتنـازعاً في مثـل هذا المستـوى، قد عَـرَف تركيباً لَهُ لَدَى بعض فُقَهَاءِ المسلمين، وَهُو التركيب الـذي يتنبه لَـهُ مفكر مغـربي عاش في القرن التاسع عشر، «أحمد بن خالِد الناصِري» (١٨٣٥ ـ ١٨٩٧)، إذ كتب في هـذا الشأن يقـول: «.. وَالصَحيح كما في الكشاف وَغيـرِهِ، أنّ الأمْر موقوف عَلَى مَا يَرَى فيه الإمَـام مصلحة لـلإسْلاَم وأهْلِهِ، مِن حَـرْب أو سِلم، وَلَيْسَ بحتم أن يقاتلوا أبداً، أو يُجَـابُوا إلى الهـدنَة أبـداً. إ. هـ. وَهَذَا مـذهبنا، ومـذهبَ غيرنـا»[٦٧]. هكذا، يبْـدو، أنّ العلاَقـات بين «دَار الإسْـلَام»، و «دَار الحَرْب» علاَقات في قَوَارِنها، لَمْ تكُن لِتتحَمل طريقَهَا بمقولات أبدية، فـالمؤبد لاَ محَـلّ لَهُ هُنـا. وَهذا، مَـا تُجسِّدُه بـالفِعْل، الـوقائـع التي عَـاشَهَـا المُسْلِمُـون في تاريخهم، إذ انخَرَطُـوا، في مُعَاهَـدَات مَعَ «دَار الحَـرْب». هذِه المُعَـاهَدَات التي اشْتُرِط فيهَا أن تكون في مَصْلَحَة المسلمـين. كَمَا أنَّهَا اتسَمت بِمُدَّتِهَا المـحدودة التي لا ينبغي أن تتجَـاوَز عشر سنـوات[٦٨]، كَـمَا ارتبطُوا، بعـلاَقـات مَـعَ «دار الحَرْب». ذات طَابـع إقتصادي. الأمْـرُ الذي حَـدَا بِجُمْهورِ الفقَهَـاء إلى إجَازَة التجَارة الدولية للمُسْلمين. سَوَاء في «دَار الإسْلَام» أم في غيرِهَا. غير أن موقفاً

(٦٤) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسْلاَمي. ص ١١٣.

(٦٥) سيد قطب. في ظلال القرآن. المجلد ٤. ص ٥٣.

(٦٦) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسْلاَمي. ص ٦٣٣.

(٦٧) الناصري. الاستقصَاء. ج ٩. ص ١٨٨. دَار الكِتاب. الدار البيضاء. سنة ١٩٥٥. مقـارناً بـ «الزمخشري». تفسير الكشاف. ج ٢. ص ٢٣٣.

(٦٨) وهبة الزحيلي: العلاَقات الدوليـة في الإسْلاَم مقـارنة بـالقانـون الدولي الحـديث. ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

كهذا، لَا يعني خُلُو الأمْر عن أي قيد. إذ هُنَالِك قيود، يتعلَّق صنف مِنْهَا بالأشخاص. وَصنفها الآخر بالسلع. فبخصُوص الأشخاص، فإنه يتلزم عَلَى الحَرْبي للإضطِلَاع بمثل هذِه الأنشطة، الحُصول على عقد الأمَان، أمَّا بصَدَدِ القيود عَلَى السّلع، فقد حَرَّم الفقهَاء بيع، أو هِبَة، أو التوصية للحربيين بأي شيء فيه تقوية لهم عَلَى حَرْبِ المسلمين، كَالحَديد، فشمل السّلَاح بكل أنواعِهِ، حتى الدروع لِمَا وَرَد في القرآن: «فلا تهنوا أو تدعُوا إلى السلم، وَأنتم الأعْلَوْن». لِذا، يُحرم بيع السّلَاح، ولَو كان صغيراً كَالإبْرة وَالحديد، لأنَّه أصْلُ السّلَاح. وَكل مَا هُو في حكم ذلك كَالحَرِير والديبَاج. فإنَّ تمليكَهُ مَكْرُوه تحْرِيماً، لأنه يُصنع مِنه رَايَات الحَرْب. وَلا يُبَاع لهم العبيد. أمَّا تَصْدِيرُ الأطعِمَة، وَسَائِر الأقوات، وَالثياب، وَالقماش، وَالأخشاب، والمواد الخام. وَسَائِر المنتجات الزراعية، وَالصناعية غير الحربية، فإنه لا يجُوز تصْدِيرُهَا باتفاقِ الأئِمَة دُون قيد[٦٩].

هكذا، يتبين بجَلَاء، أنَّ تصوُّرات الحَرْب، وَالسلم، في الفقه الإسلامي، هي تَصَوُّرات مِن وِجهَة بحثنا هذا، تُعَدُّ بمثابةِ إنْعِكَاس للتصور الإسْلَامي للكَوْن، كَمَا أنَّهَا تَرْمي إلى تكْرِيس سيَادَة «دَار الإسْلَام» باعتبارِهَا قُطْبَ العالم الشرعي الوحيد.

---

(٦٩) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي. ص ٤٩٠.

نظـــرة في الحركية التـــاريخية لأيـــديولوجيا الجهاد في الإســلام

دوروتيا كرافولسكي

كـان العرب مـا يزالـون في بدايـة اندفـاعهم التاريخي الأول لافتتـاح العالم المحيط، بعد اعتناقهم الإسلام، عندمـا تعرضت مسـألة الجهـاد في سبيل الله، التي لم تكن قد تحولت إلى أيـديولـوجيا، كـما أنّ صياغتهـا الفقهية لم تتمّ بعـد، لنيران النقد المسيحي. وأقصد هنا بالنقد المسيحي، جدلاً مسيحياً - يهودياً كُتب قبل العام ٦٤٠ م، أي بعد وفاة النبي محمـد بسنواتٍ قليلة. ففي ذلـك الجدل يجري التعرض لشخص الرسول ورسالته ورفضهما بالحجـة التاليـة: «إنه متنبِّىءٌ وليس نبيّاً! أيأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية؟!»[1]. ومع اندفاع العثمانيين في أعماق أوروبا، بلغت الصورة الغربية عن الإسلام بـاعتباره دينـاً حربيـاً ذروةً جديدة. فالمؤرِّخ البريطاني المعروف، أدوارد غيبون Edward Gibbon يكتب في تاريخه المعروف: **اضمحلال الدولة الرومانية وانهيارها** (الذي ظهر بين العـامين ١٧٧٦ و١٧٨٨ م) تلك العبـارة التي كثُر اقتبـاسُها: «كـانت الدولـة قد أُنهكت بحروبها المستمـرة مع الفـرس؛ فظهـر محمد ليؤسِّس عـرشه عـلى أنقاض رومـا والمسيحيـة، شاهـراً بإحـدى يديـه السيف، وبالأخـرى القرآن»[2]. وفي القـرن

---

(١) Doctrina Jacobi, S. 86 ff. S.P. Crone and M. Cook: Hagarism, P. 3-4.

(٢) طبعة نيويورك، المكتبة الحديثة، م٢/ ٦٣٤؛ وانظر:
Majid Khadduri: Law of War and Peace in Islam, P. 20-23.

التاسع عشر، مع الاندفاع الاستعماري والتبشيري في قلب العالم الإسلامي، عادت الكتابات الجدلية والتسويغية للتكاثر من جديد متركّزة حول قضية الجهاد. وفي هذا السياق ظهرت كتاباتٌ من جانب مسلمين، تنكر بشدة دعاوى الغربيين حول انتشار الإسلام بقوة السيف، وأنّ توسُّعه الوسيط تأسّس على أيديولوجية جهادٍ عُنفيةٍ، تعودُ في أصولها إلى الرسول نفسه. وكان رأي هذا الفريق الجديد من المسلمين أنّ الجهاد في الإسلام وفي القرآن دفاعي[٣]. لكنّ رأي هذا الفريق من المسلمين لم يبق بغير ردّ. ففي مواجهته وقفت الحركات الإسلامية، التي ادّعت بالمقابل، أنّ الجهاد الداخليّ والخارجيّ على حدّ سواء فريضةٌ على المسلمين المعاصرين لا يمكن التغضي عنها. ويتابع هؤلاء قائلين إنّ المسلمين عندما يتخلّون عن القول بفرضية الجهاد إنما يضعون أنفسهم تحت السيطرة الغربية التي لن تنتهي مطامحها التوسعية الاستغلالية على مستوى العالم، واحتقارها لقيم العدالة والإنسانية إلاّ بتدمير العالم. وقد سقط الرئيس المصري أنور السادات في السادس من أكتوبر ١٩٨١ برصاصات مجموعةٍ من مجموعات حركةٍ من هذه الحركات الجهادية الإسلامية. وبعث ذلك على تجديد النقاش والصراعات حول مسألة الإسلام بين المثقفين المسلمين من مختلف المذاهب والتيارات.

وسأحاولُ فيما يلي من صفحات أن أتتبع مسألة الجهاد في الإسلام، ليس انطلاقاً مما ورد في القرآن الكريم عن ذلك؛ بل باعتبار الجهاد أيديولوجيا للدولة الإسلامية الوسيطة في سياق التطور التاريخي. وقد أظهر ذلك التتبع أنّ الاتجاهين: الدفاعي والهجومي في تلك الأيديولوجيا، لهما أهميتهما من الناحية التاريخية. لكنّ الاتجاه الليبراليّ منهما (= الدفاعي) لم يتحول إلى تقليدٍ أو تيارٍ مستمرٍ ذي تأثيرٍ في مجريات تطورات السلطة والدولة. وهكذا فسأعود بدايةً إلى ظهور المسألة في عصر الفتوحات الإسلامية.

* * *

(٣) أنظر: Rudolph Peters: Islam and Colonialism, Chap. 3 and 4.

في العام ٦٣٧ م اكتمل الافتتاح العربي لبلاد الشام. وتبعتها مصر عام ٦٤٢ م ثم إيران عام ٦٥٦ م. وتورد المأثورات التاريخية العربية من العام ٦٣٧ م نصّ محاورةٍ جرت قبل الوقعة الحاسمة بالقادسية بين العرب والفرس بين رُستم قائد الجيش الفارسي، والمغيرة بن شعبة أحد قادة الجيش العربي. قال رستم في بداية المحاورة المأثورة: «.. إنه لم يكن في الناس أمةٌ أصغر عندنا أمراً منكم! كنتم أهل قشفٍ ومعيشةٍ سيئةٍ لا نراكم شيئاً ولا نَعُدُّكم. وكنتم إذا قحطت أرضكم وأصابتكم السنة استغثتم بناحية أرضنا فنأمر لكم بالشيء من التمر والشعير، ثم نردّكم. وقد علمتُ أنه لم يحملكم على ما صنعتم إلّا ما أصابكم من الجهد في بلادكم فأنا آمِرٌ لأميركم بكسوةٍ وبغلٍ وألف درهم، وآمِرٌ لكلّ رجلٍ منكم بوقر تمرٍ وثوبين، وتنصرفون عنا فإني لستُ أشتهي أن أقتلكم ولا آسركم»! وتمضي الرواية ذاكرةً أنّ المغيرة أجابه بما يلي: «إنّ الله ابتعثنا والله جاء بنا لنُخرِجَ مَنْ شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سَعَتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. فأرسَلَنا بدينه إلى خلْقه لندعوهم إليه فَمَنْ قبِل منا ذلك قَبِلْنا ذلك منه ورجعْنا عنه وتركْناه وأرضَهُ يليها دوننا، وَمَنْ أبى قاتلْناه أبداً ..»[٤]!

أمّا المؤرّخ الذي أورد هذه المحاورة فهو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، صاحب الكتاب المشهور في التاريخ الإسلامي. وهو لم يكن مؤرّخاً فقط، بل كان أيضاً فقيهاً معروفاً تذكر كتب تواريخ الفقهاء أنه أسس مدرسةً فقهيةً، ما لبثت أن اختفت فيما بعد. وقد توفي عام ٩٢٣ م. وقد ترك الطبري الفقيه عملاً فقهياً كبيراً في اختلاف الفقهاء المسلمين. لكنّ أكثر أجزاء العمل ضاعت، ولم يصل إلينا منه غير بابين صغيرين؛ يتعلّق أحدهما بالجهاد. يحدّد الطبريُّ في مطلع «كتاب الجهاد» أيديولوجيا الجهاد في الإسلام كما استقرت عليه لدى الفقهاء المسلمين. وفي سياق ذلك يوردُ الطبريُّ آياتٍ قرآنية تتعلّق بالأيديولوجيا الإسلامية في السيطرة على العالم. والواقع أنّ مصدراً أرمنياً يعودُ للعام ٦٦٠ م

---

(٤) تاريخ الطبري ١/٢٢٧٦ - ٢٢٧٧، ٢٢٧١؛ Majid Khadduri, Law of War and Peace in Islam, p. 26.

يُثبتُ وجود مثل هذه الأيديولوجيا في القرن الإسلامي الأول[٥]. أمّا الآيةِ الأولى التي يوردها الطبري (القرآن الكريم ٢١ : ١٠٥) فتَعِدُ عباد الله الصالحين بوراثة الأرض: ﴿ولقد كتبنا في الزَبور من بعد الذكر أن الأرض يرثُها عبادي الصالحون﴾. وأمّا الآيةُ الثانية (القرآن الكريم ٣٤ : ٢٨) فتؤكّد عالمية الرسالة المحمدية: ﴿وما أرسلْناك إلاّ كافّةً للناس بشيراً ونذيراً ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾. وتأتي الآيـة الثالثة (القرآن الكريم ٣ : ١٠٤) مخاطِبةً المسلمين وطالبةً إليهم أن يكونوا الأمة التي تدعو إلى المعروف وتنهى عن المنكر في العالم: ﴿ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾. وفي الآية الرابعة والأخيرة مما يوردُهُ الطبري (القرآن الكريم ٩ : ٣٣) يجري تأكيد ما ورد في الآية الأولى من أنّ المسلمين، أهل الدين الحقّ، والرسول الصِدْق، سيظهرون على مَنْ عداهم: ﴿هو الذي أرسل رسولَهُ بالهدى ودين الحقّ ليُظهِرهُ على الدين كلّه ولو كرِهَ المشركون﴾. بعد هذه المقدمة الأيديولوجية المثبّتة بالقرآن، ينتقل الطبريُّ إلى الجانب العملي التطبيقي من موضوع الجهاد مؤكِّداً أن رسول الله لم يغادر أمته إلى جوار ربّه إلاّ وقد أوضح لها السُبُل، ووضع القواعد، التي تُعينُ على تحقيق الوعود الإلهية[٦].

وهكذا فقد كان آخِر عملٍ قام به الرسول قبل وفاته إرسال سريةٍ صغيرةٍ إلى أطراف بلاد الشام، منطقة بُصرى، لمواجهة جنود البيزنطيين الذين كانوا يحتلون تلك المنطقة، وسائر بلاد الشام.

لكننا مع الطبري المؤرّخ، والفقيه، ومفسِّر القرآن؛ نكونُ قد وصلنا إلى المرحلة التاريخية، التي كانت فيها ايديولوجيا الجهاد، كما شرحها لنا الطبري، قد صارت إجماعاً بين الفقهاء، كما أنها كانت الأيديولوجيا الرسمية لدولة الخلافة الإسلامية. فقد أثبتت تجربة القرن الأول الهجريّ أنّ الوسيلة الرئيسية لدى رجالات السلطة والسلطان لنشر الإسلام؛ كانت الفتح والاستيلاء على الأقاليم

---

(٥) Sebeos: Histoire, P. 94-96; Crone, M. Cook: Hagarism, P. 6-7; M. Khadduri: War and Peace; op.cit. 4-6.

(٦) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ١ ـ ٢.

المجاورة لدار الإسلام. ومع الوقت تحولت هذه التجربة السياسية والعسكرية إلى أيديولوجيا مستقرّة، لم تستطع مسايرة التطورات اللاحقة للقوة والسلطة الإسلاميتين عندما تجاوزت الدولة الإسلامية عصر القوة الذهبي، وما عادت قادرةً على أكثر من الوقوف موقفاً دفاعياً من الخارج. ولم يتوقّف بذلك تحول الناس إلى الإسلام؛ لكنّ ذلك كان يجري عن طريق الدعوة السلمية. ولم يتغيّر هذا الموقف الدفاعيُّ للدولة الإسلاميّة إلا بظهور القوة العثمانية في القرن الخامس عشر الميلادي.

لكنّ التحول إلى الإسلام في الأقطار المفتوحة لم يكن يتمُّ بالقوة، بل عن طريق الاعتناق الطوعي. فالقرآن يقول: ﴿ لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُّشْدُ من الغيّ﴾ (٢ : ٢٥٦). وهذا المبدأ نفسه تحول إلى قاعدةٍ لدى الفقهاء المسلمين. لكنّ هذا النصّ القرآني فُهم في البداية باعتباره مقصوراً على «الجماعات الكتابية» أو «أهل الكتاب»، أي الذين كانوا يملكون وحياً سماوياً ممن ذكرهم القرآن صراحةً وهم: اليهود والنصارى والصابئون. وأُلحق بهؤلاء، في عهد عمر بن الخطاب (٦٣٤ ـ ٦٤٤ م) أهل فارس المجوس، المذكورون في القرآن أيضاً؛ فشملهم مبدأ الحرية الدينية. وكما توسّع الفاتحون والفقهاءُ في فهم النصوص بالنسبة للمجوس، توسّعوا أيضاً في عهد الخليفة الثالث عثمان ابن عفّان (٦٤٤ ـ ٦٥٦ م) بالنسبة للبربر من سكّان شمال إفريقية الذين بدأ العرب المسلمون يتغلغلون في بلادهم منذ العام ٦٥٠ م؛ فقد عوملوا معاملة «أهل الكتاب» مع أنهم لم يكونوا يملكون وحياً سماوياً[٧].

مع انقضاء القرن الهجري الأول، تراجعت الفتوحات. واقتصرت المكاسب الجديدة في الأرض على بعض الأقاليم المُحاذية لدار الإسلام. وبذلك

---

(٧) مالك بن أنس: المدوّنة الكبرى ٣/٤٦. وقارن أيضاً بعبد الرزاق الصنعاني: المصنّف ١٠/٣٢٥ رقم ١٩٢٦١ (عن المجوس)، و١٠/٣٢٦ رقم ١٩٢٥٥، و١٠/٣٢٦ رقم ١٩٢٥٩، و١٠/٣٢٧ رقم ١٩٢٦٠ (عن البربر)؛

R. Brunschvig: La conquête de l'Afrique du Nord, P. 111 f.

ويختلف رأي الشافعيّ بالنسبة للبربر؛ قارن بالأمّ ٤/٩٧.

اشتدّت الضغوط على النظرية العالمية الإسلامية في السيطرة والاستيعاب وما برز من افتراقٍ بينها وبين الظروف السياسية السائدة في الدولة الإسلامية والتي لم تعد تمكن من دفاع مُجْدٍ فضلاً عن أن تسمح بتوسُّعٍ على حساب الدول المجاورة. وهنا جاءت الرؤى الفقهية لتسدَّ الثغرة بين الواقع والنظرية: «.. والجهادُ ماضٍ إلى يوم القيامة لا يردّه عدلُ عادلٍ ولا جَورُ جائر»[٨]؛ وهو مأثورٌ يرفعه المحدِّثون والفقهاء إلى الرسول نفسه. ورأى الفقهاء أنّ على السلطة الإسلامية أن تقوم بالغزو مرةً في العام على الأقلّ؛ ما لم يَحُلْ دون ذلك ضعفٌ شديدٌ. بل إنّ الفقهاء رأوا أنّ تفوق الخصم الكافر عسكرياً لا يُعطي العذر للمسلمين ودولتهم في التخلف عن الجهاد[٩]. فالقرآن يعذُرُ المسلمين في التخلف عن لقاء العدوّ أو تجنُّبه في حالةٍ واحدةٍ فقط وهي أن يكون عددُ الأعداء وعُدّتهم يفوق ما للمسلمين منّ عددٍ وعُدّةٍ بمقدار الضعف[١٠]. وعلى المسلمين ـ حسب النظرة الفقهية ـ أن يقاتلوا كلّ أولئك الذين ليس بينهم وبين المسلمين عقدٌ أو عهد[١١]. ذلك أنّ العالم ينقسم إلى دارين اثنين: دار الإسلام ودار الحرب[١٢]. وحسب وجهة نظر الشافعيّ (ـ ٨٢٠ م) مؤسّس أكبر مدرسةٍ فقهيةٍ إسلاميةٍ؛ فإنّ كلّ اولئك الذين يعيشون خارج دار الإسلام، ولا عقد أو عهد بينهم وبين المسلمين؛ مباحو الدم والمال[١٣]. بيد أنّ الفقهاء لا يرون قتل نساء الأعداء أو

(٨) المبسوط للسرخسي ١٠/٢، وشرح السِيَر الكبير للسرخسي ١/١٦٠ رقم ١٦١، وسنن أبي داود، القاهرة ١٣٤٨ هـ، ١/٣٩٦ (باب الغزو مع أئمة المسلمين)؛
Majid Khadduri: Law of war and Peace; op.cit. p. 29-31.

(٩) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ١٤ ـ ١٧ رقم ١٣، وابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر، ص ١٧، وابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص ١٠٧.

(١٠) القرآن الكريم، سورة الأنفال ٨/٦٦، والطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٢٢ ـ ٢٣ رقم ٢٠، والماوردي: الأحكام والسلطانية (نشرة Enger) ص ٧٤ ـ ٧٥.

(١١) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٣، ٩.

(١٢) M. KHadduri: The Islamic Law of Nations, P. 11-14.

(١٣) الشافعي، الأم (بولاق، ١٣٢١ هـ) ٤/٩٠، ٩٦، ٩٧، والطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٩ رقم ٧؛ Rudolph Peters: Jihad in Medieval and Modern Islam, P. 16-17. ويذهب خدّوري في Islamic Law of Nations 57-58; War and Peace, p. 40 إلى أنّ القتال ضدّ الكفار والمشركين علته الكفر، ولا يتوقّف على إضرار أولئك بالمسلمين؛ هو قولٌ للشافعيّ وحده.

أطفالهم[١٤]. ويَعلّل فقهاء مسلمون كثيرون ذلك بأسبابٍ عملية مفادُها أنّ غير المقاتلين هؤلاء سيكونون في حال النصر غنيمةً للمجاهدين المسلمين[١٥]. وكذا الأمر بالنسبة للشجر والحصون في أرض العدوّ؛ فإنّ من الفقهاء المسلمين مَنْ لا يرون القطع والتدمير والإحراق لغير ضرورةٍ؛ ذلك أنه حسب النظرية العالمية الإسلامية في الفتح والسيطرة؛ فإنّ هذه الأراضي يمكن أن تصبح جزءاً من دار الإسلام[١٦]. لكنّ هناك من الفقهاء المسلمين مَنْ يعلّل عدم الإقدام على قتل النساء والأطفال بأنهم لا يقاتلون، وقد ورد نَهْيُ الرسول عن قتل مَنْ لا يقاتل[١٧]. ومن الشروط التي وضعها الفقهاء لمقاتلة الكفار والمشركين ضرورة دعوتهم إلى الإسلام قبل القتال، وأكثر من مرة إن اقتضى الأمر. فإذا رفض أولئك نداء الإسلام بوضوحٍ يستطيع المسلمون عندها مهاجمتهم. لكنّ بعض الفقهاء يرون عدم ضرورة ذلك النداء إن كانت دعوة الإسلام قد بلغت الخصوم[١٨]. بل إنّ من الفقهاء مَنْ قال إنّ الدعوة السلمية للإسلام لم تعد ضروريةً بعد وفاة الرسول الذي حمل الأمانة، وبلّغ الرسالة. لكنّ هذا الاتجاه لم يلق ترحيباً من جانب العاملين في مجال الدعوة بين المشركين[١٩].

ويعتبر الفقهاءُ الأقاليم المفتوحة دار إسلامٍ حتّى لو بقي سكّان تلك الأقاليم ـ من المسيحيين مَثَلاً ـ على دينهم، يمارسون شعائرهم بالحرية التي ضمنها لهم الإسلام. وهكذا فإنّ دار الإسلام هي التي تَسُودُها أحكام الإسلام وشرعته بغضّ النظر عن ديانة سكّانها الأصليين. ويرى بعضُ كُتّاب السيرة

(١٤) الشافعي: الأم (بولاق، ١٣٢١ هـ) ٤/٨٤، والطبري؛ اختلاف الفقهاء، ص ٣، والماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٥) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٣ ـ ٥ رقم ٤، ٥، ص ١٢ رقم ٨.

(١٦) السرخسي: المبسوط ١٠/٣١ ـ ٣٣، والماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger)، ص ٨٤ ـ ٨٧.

(١٧) الربيع بن حبيب: الجامع ٣/٨ رقم ٧٩١، والسرخسي: المبسوط ١٠/ ٥ ـ ٦، وابن تيمية: السياسة الشرعية، ص١١٤.

(١٨) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٢ ـ ٣، والسرخسي؛ شرح السير الكبير ١/٧٥ ـ ٨٠، والمبسوط ١٠/٣٠ ـ ٣١، والربيع: الجامع ٣/٩ رقم ٧٩٢.

(١٩) الربيع: الجامع ٣/٩ رقم ٧٩٣، ٧٩٢.

النبوية أنّ الدعوة للجهاد انطلقت للمرة الأولى في بيعة العقبة الثانية عام ٦٢١ م قبل الهجرة مباشرةً؛ وقد سُمّيت تلك البيعة: بيعة الحرب أو القتال. أمّا القرآنُ الكريمُ فتردُ فيه آياتٌ كثيرة تتصل بالجهاد وتنظيماته وحدوده وأحكامه[٢٠]. لكنّ اتّساق تلك الآيات في ظاهرها محلّ نزاعٍ شديد. إذ تتراوحُ الآيات المختلفة في السُوَر المختلفة بين التسامح الشديد والتشدد الظاهر. وقد لجأ الفقهاء المسلمون من أجل ردْم الهوّة بين الطرفين، إلى التأويل والتوفيق والترجيح رابطاً لتلك الآيات بمبدأ السيطرة العالمية الإسلامية الذي ساد إبّان عصر الفتوح. وكان من وسائل التأويل لدى الفقهاء القول بالتدرج في التشريع أو إنزال الأحكام. ويعني ذلك عندهم في كثير من الحالات أنّ الآيات التي نزلت أخيراً يمكن أن تحلّ أحكامُها محلّ الأحكام في الآيات التي نزلت أولاً. ويبدو ذلك في استخدام مبدأ التاريخ أو التحقيب من خلال مسألتي: النسْخ، وأسباب النزول. فآيات التسامُح والدعوة للحجاج والتعامُل بالحُسْنى مع الخصوم؛ كانت في نظر الفقهاء في الحقبة التي كان فيها النبي بمكة ضعيفاً وسط كثرةٍ وتفوقٍ للمشركين. فلمّا هاجر النبي إلى المدينة، وسادها الإسلام، قوي وضعُهُ السياسي والعسكري بحيث استطاع المُضيّ لمواجهة الأعداء بالقوة؛ فحلّت آياتُ القتال محلّ آيات التسامح والدعوة للحُسْنى. ويمكن أن نضرب مثلاً على هذا النوع من التأويل التاريخي أو القول بالنسخ[٢١] بالفقيه الحنفي المعروف: السَرَخْسي. يقول السرخْسي في أحد أعماله الفقهية الكبرى[٢٢]: «كان رسولُ الله ﷺ مأموراً في

---

(٢٠) الشافعي: الأم ٤/٦٤ وما بعدها.

(٢١) المصطلح الفقهي في ذلك هو: «الناسخ والمنسوخ». وهناك مصادر كثيرة تتحدث بشكل مستقل عن النسخ في القرآن والسنة. وهي تمضي في ذلك مفصّلة للآيات المنسوخة والأخرى الناسخة. وكان هناك في العصور الوسطى الإسلامية مصلحون رفضوا نظرية «النسخ القرآنية» كما سادت عند الفقهاء؛ قارن عن ذلك مقالتي: الإسلام والإصلاح: الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في القرن الرابع عشر الميلادي؛ بمجلة الاجتهاد، م٨/ صيف ١٩٩٠/ ص ص ١٠٥ ـ ١٣٤. أمّا في العصر الحديث فقد ازدادت الأصوات المعارضة لنظرية النسخ الفقهية القديمة. وتكمن وراء هذا الإنكار الرغبة في الإصلاح بالعودة للكتاب والسنة بمناهج وطرائق جديدة. ويرى بعض هؤلاء أنه من الضروري لكي تستقيم الدعوة للإصلاح والتجديد اليوم، تجاوز الرؤى والطرائق القديمة في مقاربة القرآن وتأويله.

(٢٢) السرخْسي: المبسوط ١٠/٢ ـ ٣.

الابتداء بالصفح والإعراض عن المشركين؛ قال الله تعالى: ﴿فاصفح الصفح الجميل﴾ (١٥ : ٨٥) وقال تعالى: ﴿وأعْرِض عن المشركين﴾ (٦ : ١٠٦). ثم أُمر بالدعاء إلى الدين بالوعظ والمجادلة بالأحسَن فقال تعالى: ﴿أدْعُ إلى سبيلِ ربِّك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ (١٦ : ١٢٥). ثم أُمر بالقتال إذا كانت البدايةُ منهم فقال تعالى: ﴿أُذِنَ للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا..﴾ (٢٢ : ٣٩) أي أُذِنَ لهم في الدفع. وقالِ تعالى: ﴿فإن قاتلوكم فاْقتُلُوهم﴾ (٢ : ١٩١). وقال تعالى: ﴿وإنْ جنحوا للسِّلْم فاْجنحْ لها﴾ (٨ : ٦١). ثم أُمر بالبداية بالقتال فقال تعالى: ﴿وقاتلوهم حتىّ لا تكونَ فتنة﴾ (٢ : ١٩٣)، وقال تعالى: ﴿فاْقتلوا المشركين حيث وجدتُموهم﴾ (٩ : ٥)...». ويمضي السَرَخْسي قُدُماً فيذكر بعد احتجاجاته من القرآن حُجَجاً من السُنّة، ومنها الأَثَرُ المنسُوب للرسول: «أُمرتُ أن أُقاتل الناسَ حتىَّ يقولوا لا إله إلاّ الله. فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءَهم وأموالهم إلاّ بحقِّها وحسابُهم على الله»[٢٣]. ثم يتابع: «فأستقرّ الأمر على فرضية الجهاد مع المشركين وهو فرضٌ قائمٌ إلى قيام الساعة. قال النبيُّ ﷺ: الجهادُ ماضٍ منذ بعثني الله تعالى إلى أن تقاتل آخِر عصابةٍ من أمتي الدجّال. وقال صلّى اللّهُ عليه وسلّم: بُعثتُ بالسيف بين يدي الساعة، وجُعل رزقي تحت ظلّ رمحي والذُلّ والصَغار على مَنْ خالفني...».

إنّ المعروف أنّ الفقه الإسلاميّ لا يرتبط بالدولة الإسلامية ارتباطاً مباشراً في نشوئه وتطوره. كما أنّ السلطة التي لأحكامه ليست نابعةً من ضغوط السلطات السياسية في الدولة. بل يذهب الفقهاء إلى أنّ الأحكام مستنبَطةٌ من نصوص الوحْي الإلهي، من جانب الذين بلغوا رتبة الاجتهاد منهم. وهكذا فإنّ هذه الاجتهادات يمكن أن تتعدد بتعدُّد المجتهدين في القضايا الجزئية. ويورد الفقهاء في ذلك أثراً يرفعونه إلى الرسول يقول: «إختلافُ أُمّتي رحمة»[٢٤]. إنّ الفارقَ الوحيد بين تلك الآراء المتعدّدة من جانب المجتهدين؛ أن بعضها

---

(٢٣) قارن عن هذا الحديث بالجامع للربيع بن حبيب ١٩/٢ ـ ٢٠ رقم ٤٦٤.

(٢٤) قارن بالمناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير ٢٠٩/١ رقم ٢٨٨.

يلقى القبول، ويتحول إلى مدرسةٍ؛ بينما يبقى بعضها الآخر فردياً ولا يسودُ. ولا يمكن في هذا المجال إنكار تأثير الظروف السياسية في سواد بعض الآراء والمذاهب وعدم سواد بعضها الآخر[٢٥]. على أنّ هذا يعني من جهةٍ ثانيةٍ أن علينا بالنسبة لفرضية الجهاد أن لا نتوقّع أنّ رؤية الدولة الإسلامية للجهاد كانت هي الرؤية الوحيدة في القرنين الهجريين الأولين في أوساط الفقهاء. وفي الواقع فإنّ كتب الفقهاء والمؤرّخين تردُ فيها آراء بالنسبة لهذه المسألة لم تكن هي التي سادت في الدولة الإسلامية. وقد احتفظ الفقهاءُ بتلك الآراء الفردية في مؤلّفاتهم لاهتمامهم بإيراد مختلف الاتجاهات، ولعرض مذاهبهم هم عرضاً يوحي بأرجحيتها مقارنةً بآراء الآخرين.

تذكر المصادر بين دُعاة الجهاد وأنصاره الأوائل، الزاهد الإسلامي الكبير في القرن الثاني الهجري إبراهيم بن أدهم (حوالي ١١٢ ـ ١٦١ هـ/ ٧٣٠ ـ ٧٧٨ م)[٢٦]؛ الذي شارك بنفسه في عدة غزواتٍ بريةٍ وبحريةٍ ضد البيزنطيين على جبهات بلاد الشام، التي كان قد قدِمَها من المشرقَ حيث وُلد. وعاصر في إقامته بالشام فقيهاً شامياً كبيراً، ألّف في الجهاد والسِيَر هو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ـ ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)[٢٧] الذي كان بدوره مجاهداً ومُرابطاً؛ وربما اعتبره ابن أدهم مَثَلاً له وقُدْوةً في ذلك. وتذكر المصادر صديقاً مشهوراً آخر لإبراهيم بن أدهم هو الفقيه والمحدِّث المعروف سفيان الثوري (حوالي ٩٥ هـ أو ٩٧ هـ ـ ١٦١هـ/ ٧١٤أو ٧١٦ م ـ ٧٧٨ م)[٢٨]. ويتميّز الثوريُّ عن صديقيه بأنه كان يملك موقفاً مختلفاً من أيديولوجيا الجهاد السائدة. وقد أخذ عليه ذلك ابن أدهم

---

(٢٥) أنظر عن ذلك عمر بن علي بن سَمُرة الجعدي؛ طبقات فقهاء اليمن، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢٦) سير أعلام النبلاء للذهبي ٨/٣٨٧ ـ ٣٩٦، ومادة إبراهيم بن أدهم في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة.

(٢٧) دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة الأوزاعي (شاخت)، وعبد الله الجبوري: فقه الإمام الأوزاعي، بغداد ١٩٧٧، المقدمة، وم٢/ ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٢٨) سير أعلام النبلاء ٧/٣٨٨، وترجمته في سير أعلام النبلاء ٧/٢٢٩ ـ ٢٩٨ رقم ٨٢ حيث يقال إنه توفي سنة ١٦١ هـ/ ٧٧٨ م. وانظر عبد الحليم محمود: سفيان الثوري. القاهرة ١٩٨١.

فذكر لبعض تلامذته وأصحابه أنّ الأوزاعي الأكبر سناً من الثوري مستمرٌّ في الجهاد والمرابطة في حين يهمل الثوريُّ ذلك[٢٩]. ويقال إنّ الثوري سُئل عن عدم مشاركته في حملات الغزو والجهاد فأجاب بأنّ أولئك الذين يجاهدون يهملون واجباتٍ دينيةً أخرى[٣٠]! - على أنّ أنصار الجهاد المستمرّ يروون أحاديث كثيرة عن النبي في فضائل الجهاد، تجعلُهُ مقدّماً على كلّ الطاعات الأخرى[٣١].

لكن الثوريّ لم يكن متفرّداً في موقفه ذاك. فهناك تلميذه الفضيل ابن عياض (- ١٨٧ هـ/ ٨٠٣ م) الذي كان مشهوراً بالعبادة والزهد[٣٢]، والذي لم يكن يشارك في الغزو. وفي المصادر شعرٌ عُيِّرَ به الفُضيل لإعراضه عن الجهاد وانصرافه إلى العبادة بمكّة:

يا عابد الحرمين لو أبصرتَنا لعلمتَ أنك بالعبادة تلعبُ
من كان يخضِبُ خدَّه بدموعه فنحورُنا بدمائنا تتخضَّبُ

أمّا قائل البيتين فهو الفقيه الكبير عبد الله بن المبارك المروزي (١١٨ - ١٨١ هـ/ ٧٣٦ - ٧٩٧ م) الذي يعتبره السنيون بين الشخصيات المؤسّسة لاتجاههم. ويقال إنه أرسل الشعر السالف الذكر للفضيل بن عياض من رباط طرسوس إثر إحدى الغارات على البيزنطيين عام ١٧٠ هـ أو ١٧٧ هـ[٣٣].

---

(٢٩) سير أعلام النبلاء ٧/٢٦٩.

(٣٠) سير أعلام النبلاء ٧/٢٦٩. ويذكر الشيباني (أو السرخْسي) في شرح السِيَر الكبير ١/١٨٧ عن سفيان الثوري إنه لم يكن يرى فرضية الجهاد إلّا إذا هوجم المسلمون؛ فإنه يصبح فرضاً عليهم الدفاع عن أنفسهم وبلادهم تبعاً لقوله تعالى ﴿وقاتِلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا. .﴾ (سورة البقرة/١٩٠). وانظر: Khadduri: Law of War and Peace, P. 36-37.

(٣١) أقدم مجموعةٍ بقيت في أحاديث الجهاد وآثاره؛ المجموعة المنسوبة لعبد الله المبارك المروزي (- ١٨١ هـ): كتاب الجهاد، تحقيق نزيه حمّاد، بيروت ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م.

(٣٢) سير أعلام النبلاء ٨/٤٢١ - ٤٤٢، ودائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة الفُضيل ابن عياض (م. سمث).

(٣٣) ديوان عبد الله بن المبارك (نشرة م.م. بهجت، المنصورة ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م) ص ٣٦ - ٣٨. ويذكر المترجمون له أنه توفّي بهيت عام ١٨١ هـ/ ٧٩٧ م عائداً من غزوةٍ شارك فيها في أرض الروم. وكان عمره آنذاك ٦٣ عاماً (كتاب الجهاد لابن المبارك، المقدمة ص ٤). ويقال =

وهناك إشاراتٌ أخرى في المصادر تُشْعِرُ بوجود اتجاهٍ مُعارضٍ لأيديولوجيا الجهاد السائدة لدى فقهاء مكة والمدينة في القرن الثاني الهجري. ويمكن بالعودة إلى بعض النصوص اعتبار الفقيه المشهور مالك بن أنَس (ـ ١٧٩ هـ/٧٩٥ م) بين أولئك. فعندما سُئل مالك عن أيّهما الأفضل والأكثر أجراً: المُرابطة والدفاع أو الغزو داخل أرض العدوّ؛ قال إنه لا يدري! ويشرح تلميذه ابن وهب ذلك بالقول: كأنه لم يكن يرى الغزو في أرض العدوّ[٣٣]! لكنّ الغموضَ الذي تُشْعِرُ به هذه العبارة حول موقف مالك؛ يزول خلال كلامٍ آخرَ في فصلٍ بالمدوَّنة لسحنون بعنوان: «في الجهاد مع هؤلاء الولاة»[٣٤]. فقد سُئِلَ مالك عن الموقف في قضيةٍ محدَّدةٍ هي إقدام البيزنطيين على الإغارة مراراً داخل دار الإسلام في ناحية مرعش فأجاب بجواز مهاجمة العدوّ في مثل هذه الحالة مع أُمراء المسلمين (لا بأس بجهادهم ـ أو ما أرى به بأساً) وإن اقتضى الأمر دخول ديار العدوّ؛ ذلك أنّ عدم المشاركة في مثل هذه الحالة مُضِرّ بالمسلمين والإسلام. لكنه أصرّ دائماً على ضرورة دعوة العدوّ إلى الإسلام قبل الهجوم. وعندما قيل له: إنّ الغارة قد تكون مفاجئةً وليليةً! أصرّ على وجوب الدعوة حتى في هجمات الفجأة! ويعني هذا أنّ مفاجأة العدوّ لا تعود ممكنة[٣٥]. وفي فصلٍ آخر عن جواز دفع فرسان المسلمين لمزيدٍ من الجهد في القتال[٣٦] مقابل مبالغَ مالية؛ يعلّل مالك عدم موافقته على ذلك بأنّ المقصود بالجهاد استحثاث الناس للإقبال على الإسلام: فكيف يجوز القيامُ بما من شأنه إعراضهم عن ذلك، ودفعهم للإمعان في الكفر والهلاك[٣٧]؟!. وإذا كان هذا موقف مالك من الحرب الهجومية في زمانه؛ فإنّ كتب الفقه المالكيّ لا تذكر شيئاً عن رأيه في

= إنه كان دائماً في الغزو والرباط (ص ٨). وتذكر مصادر متأخرة أنّ الفُضيل بن عياض ندم على ما كان، واتّبع ما نصحه به عبد الله بن المبارك (سير أعلام النبلاء ٨/٤٤١)!

(٣٣) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ٤ رقم ٥.

(٣٤) المدونة ٣/٥.

(٣٥) المدونة ٣/٢.

(٣٦) المدونة ٣/٣١ ـ ٣٢.

(٣٧) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص ١٩٤ ـ ١٩٥، M. Khadduri: The Islamic Law of Nations, P. 57-58.

عصر الفتوحات أيام الراشدين. فلا ندري هل كان مالك يرى في تلك الحقبة الأولى حقبةً مثاليةً لا تنطبق عليها شروط زمانه، أم أنه لم يكن يرى فائدةً من الحديث عنها بعد مضي قرنٍ ونيِّفٍ عليها. لكنّ الشذرات الواردة عنه تُشْعِرُ بأنه كان يرى في الإسلام دين الهدى والحق، الذي اختاره الله سبحانه لعباده، وأنّ الإسلام من أجل ذلك يمكن أن يُكتب له الظهور والغَلَبة بالدعوة والموعظة الحسنة ودونما حاجةٍ لاستخدام القوة.

بيد أنّ هناك بعض التأملات بشأن عصر الفتوحات الأولى وما كان فيه. تلك التأمُّلات تُشير إليها حكايةٌ تُذكَرُ مرتبطةً بالحديث المشهور المنسوب للنبي، والذي يقول فيه: أُمرتُ أن أُقاتِل الناسَ حتّى يقولوا لا إله إلاّ اللّه. فإذا قالوها عصموا مني دِماءَهم وأموالهم إلاّ بحقّها وحسابُهم على اللّه. فعندما توفّي رسولُ اللّه وخَلَفه أبو بكر في قيادة جماعة المسلمين؛ ما عادت كثيرٌ من القبائل العربية ترى ضرورةً لدفع الزكاة التي كانت تدفعُها للرسول، لخليفته أبي بكر - فصمّم الخليفة الأول على قتالهم. عندها قال له صاحبُهُ عمر بن الخطّاب: كيف تقاتل الناس وقد قال رسولُ الله: أُمرتُ أن أُقاتِل الناسَ حتى يقولوا لا إله إلاّ اللّه.. الخ. عندها أجابه أبو بكر: واللّه لأقاتلنّ مَنْ فرّق بين الصلاة والزكاة! وكانت إجابةُ عمر المسلّمة بما قُدِّر وكان: لقد شرح اللّه صدر أبي بكرٍ للجهاد[٣٨]. وهكذا فإنّ ذلك التوتّر الحادث بين الدعوة الدينية، وأداة القوة السياسية؛ ينحلُّ بالإشارة إلى إرادة الله وقَدَرِه. ومن أوساط تلك القبائل البَدَوية، التي رفضت دفع الزكاة لأبي بكر، وصلنا بيتان من الشعر يوضّحان رؤية القبائل «المرتدّة» لأبي بكرٍ وعهده بالمدينة بعد وفاة الرسول[٣٩]:

أطعْنا رسولَ اللّه ما كان بيننا ... فيا لعبادِ اللّه ما لأبي بكرِ
أيُورثُها بكراً إذا مات بعده ... وتلك لَعَمْرُ واللّه قاصمةُ الظهرِ

---

(٣٨) الطبري ١/١٨٧٣ وما بعدها، ومشيخة ابن جماعة، ص ٥٥٩. ويذكر ابن تيمية في السياسة الشرعية، ص ١١٥ ـ ١١٦ الخلاف الذي دار بين الصحابة حول قتال المرتدّين. ثم ما لبثوا أن وافقوا على رأي أبي بكرٍ لصحّته. وانظر الملاحظة رقم ٢٣.

(٣٩) الطبري ١/١٨٧٥ ـ ١٨٧٦.

ومع ذلك فإنّ القبائل اندفعت أيام عمر لتنضم إلى جنود الفتوحات في عصر الراشدين الفاتحين. ويبدو أنّ أيديولوجيا الفتح والجهاد الناجمة عن زخم تلك الفتوحات لم تتعرض للتأمل والنقد إلّا بعد أن كانت الفتوحات ذاتها قد صارت تاريخاً من التاريخ. والأمْرُ المُستغرَبُ في هذا الصدد أننا لم نستطع أن نجد دليلاً على معارضةٍ لأيديولوجيا الدولة في الجهاد إلّا في المدينة المنورة ومكة المكرّمة. أمّا الأمصار العربية والإسلامية الأخرى مثل البصرة والكوفة ودمشق؛ تلك التي صيغت فيها المذاهب الفقهية؛ فإننا لا نجدُ معارضةً مشابهةً أو آراء مخالفة.

وعندنا مَثَلُ عبد الرزاق الصنعاني (- ٢١١ هـ/ ٨٢٦ م)، الذي يُعتبر بين أتباع الاتّجاه المكي/المدني (= الحجازي) في الآثار والفقه نظراً لشيوخه الذين أخذ عنهم العلم من هناك. عبد الرزاق هذا يذكر مزيداً من الأسماء لمعارضين حجازيين: سعيد بن المسيِّب (١٥ - ٩٤ هـ/٦٣٦ - ٧١٢ م)[٤٠]، وعطاء بن أبي رباح (حوالي ٢٦ - ١١٤ هـ/ ٦٤٦ - ٧٣٢ م) تلميذه[٤١]، وعمر بن دينار (حوالي ٥٤ - ١٧٢ هـ/ ٦٦٥ - ٧٧٤ م)[٤٢]، وابن جُريج (٨٠ - ١٥٠ هـ/ ٦٩٩ - ٧٦٧ م)[٤٣]. وتقوم بين هؤلاء الأربعة علاقات مشيخةٍ وتلْمذةٍ. وهم من كبار فقهاء الحجاز ومحدِّثيه. يذكر ابن جُريج أنه سأل شيخه عطاء بن أبي رباح عن الجهاد، وهل هو فريضة؟ وأجابه عطاء وعمرو بن دينار بما معناه إنهما لا يعرفان عن تلك الفرضية شيئاً[٤٤]! أمّا سعيد بن المسيِّب، الذي كان يقول عن نفسه إنه يعرفُ سنة النبي أكثر مما يعرفُها بعض الصّحابة؛ فلم يكن يعتبر الجهاد فرضاً، ويرى الاكتفاء بالرباط والمُحارسة[٤٥]. ويذكر عبد الكريم الجَزَري

---

(٤٠) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء ٢١٧/٤ - ٢٤٦ رقم ٨٨؛ وفقه سعيد بن المسيّب (بغداد ١٩٧٤)، المقدّمة.

(٤١) فقه سعيد بن المسيِّب ٧٨/١. وقارن سير أعلام النبلاء ٧٨/٥ - ٨٨ رقم ٢٩.

(٤٢) قارن بترجمته في سير أعلام النبلاء ٣٠٠/٥ - ٣٠٧ رقم ١٤٤، وابن سمرة الجعدي: طبقات فقهاء اليمن، ص ٥٩ - ٦٠.

(٤٣) قارن عنه سير أعلام النبلاء ٣٢٥/٦ - ٣٣٦ رقم ١٣٨.

(٤٤) المصنّف لعبد الرزاق الصنعاني ١٧١/٥ رقم ٩٢٧١.

(٤٥) المصنّف ١٧١/٥ - ١٧٢ رقم ٩٢٧٢.

عن ابن جُريج حديثاً يرفعه إلى النبيّ يعتذر إليه فيه رجلٌ عن القتال بأنه جبان! فيقول له: عليك بالحجّ والعمرة(٤٦)!

ويبدو أنّ هذا الرفض لم يكن رفضاً للفكرة ذاتها بقدر ما كان رفضاً لأيديولوجيا الدولة فيما يتصل بالقتال. فقد كان فقهاءُ الحجاز يشكّون في شرعية الأمويين والعباسيين، فيُصدرون تلك الفتاوى التي تعني المعارضة والعصيان المدني. ويقال إنّ سعيد بن المسيّب طبّق تلك السلبية اللاعنفية أيام بني مروان. أمّا مالك بن أَنَس وسفيان الثوري ففعلا الشيء نفسه أيّام العباسيّين(٤٧). وقد توصَّل الفقهاء السنيون فيما بعد إلى حلٍّ لهذه المُعْضِلة بفصل قضية الجهاد عن مسألة الشرعية فقالوا: الجهاد مع كلّ أميرٍ عادلاً كان أو جائراً(٤٨).

* * *

شهد القرن الثالث عشر الميلادي نزول كارثةٍ هائلةٍ بدولة الخلافة الإسلامية: الهجمة المغولية. وعندما فشل المغول في المرة الأولى في الاستيلاء على بغداد، تجدد الأمل لدى المسلمين في تحقق الوعد القرآني بالإظهار: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليُظهره على الدين كلّه ولو كره

---

(٤٦) المصنَّف ٥/١٧١ ـ ١٧٢ رقم ٩٢٧٣ ـ ٩٢٧٤.

(٤٧) الفهرست لابن النديم (نشرة تجدد)، ص ٢٥١، وفقه سعيد بن المسيّب ١/٨٥ ـ ١٠٠، وعبد الحليم محمود: سفيان الثوري، ص ٣٢ ـ ٣٤، ودائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة مالك بن أَنَس (شاخت).

(٤٨) طبقات الحنابلة لأبن ابي يعلى (القاهرة ١٩٥٢) ١/٢٤ ـ ٣١، والمصنف لعبد الرزاق الصنعاني ٥/٢٧٩ رقم ٩٦١١، والفرق بين الفرق للبغدادي (بيروت، ١٩٧٣)، ص ١٢٨، والتنبيه والردّ للمَلَطي (نشرة الكوثري)، ص ٧٦، وعقيدة ابن بطّة العُكْبَري (نشرة هنري لاووست، ١٩٥٨)، ص ١٥ (المقدمة). ويرى مجيد خدّوري في هذا التطور رأياً آخر إذ يقسمه إلى مرحلتين؛ مرحلة ما قبل الشافعي ـ وكان السائد فيها القول بالقتال عند التعرض للعدوان؛ ومرحلة ما بعد الشافعي ـ وصار السائد فيها أنّ علة مشروعية الجهاد الكفر؛ قارن M. Khadduri: The Islamic Law of Nations, P. 57-58.
والواقع أنّ أئمة المذاهب ما عدا الشافعي يرون أنّ علة مشروعية الجهاد العدوان أو خوفُه ـ بينما يرى الشافعي العلّة في الكفر ـ ولكلٍّ أدلتُهُ. لكن لم تكن لهذين الرأيين نتائجُ عمليةٌ في دعم أيديولوجيا الجهاد أو معارضتها.

المشركون﴾. (سورة التوبة/ ٣٣ ـ ٣٤)[٤٩]. لكنّ المغول استطاعوا في الحصار الثاني لعاصمة الخلافة عام ١٢٥٨ م أن يستولوا عليها، وأن يؤسّسوا دولةً لهم على أرض الإسلام. ونجت كلٌّ من الشام ومصر من أهوال الغزو والتدمير بالانتصار على جيشٍ مغوليٍّ في عين جالوت على مقربةٍ من غزة عام ١٢٦٠ م فتأسّست دولةٌ إسلاميةٌ فيهما حلّت محلّ بغداد. لكنّ انتصار عين جالوت لم يُزل الخطر المغوليّ الذي ظلّ ماثلاً يتربّص بما بقي من دار الإسلام. وهكذا كان لا بدّ أن تعود لأيديولوجيا الجهاد المستمرّ حيويتها في دولة المماليك الجديدة التي هبّت للدفاع عمّا تبقّى من دار الإسلام، ومحاولة استنقاذ ما استولى عليه المغول. ومضى ستون عاماً بين سقوط بغداد وتوقيع معاهدة الصلح بين الإيلخانيين والمماليك كانت فيها أيديولوجيا الجهاد ملازمةً للسلطة المملوكية[٥٠]. وتحكي قصةُ حُلُم بَيبرس السلطان المملوكي المشهور فكرة المماليك عن أنفسهم، وصورتهم عن دورهم في دار الإسلام. فقد رأى بيبرس النبيّ محمداً في منامه فسلّمه سيفاً. ووصل للسلطة خلال الأسبوع الذي رأى فيه الحُلُم. فلمّا جاء إلى دمشق عام ٦٧٦ هـ رأى النبيّ مرةً أخرى في المنام فقال له: أعطني السيفَ الذي ائتمنتُكَ عليه! فأخذه منه وسلّمه إلى المملوك قلاوون الألفي. فعرف بيبرس أنه سيموت، وستنتقل السلطة إلى قلاوون الألفي. فكان ذلك[٥١]! ولم يكتف قلاوون إبّان سلطنته بمكافحة المغول، بل حرّر أيضاً السواحل الشامية من بقايا الصليبيين. وتلقّب بسيف الدين ـ متّبعاً في ذلك تقليداً إسلامياً عريقاً. إذ كان لقبُ صاحب النبي، وبطل اليرموك، خالد بن الوليد: سيف الله. والسيفُ أيضاً رمزٌ من رموز نبوة النبيّ إذ يُنْسَبُ إليه قوله: بُعثْتُ بالسيف بين يدي الساعة. ويرمُزُ ذلك إلى جهاده من أجل الدين الحقّ[٥٢].

---

(٤٩) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٢٤١/٨.

(٥٠) كنز الدرر لابن الدواداري، القاهرة ١٩٦٠، ٣١٢/٩ ـ ٣١٣؛ والمقريزي: السلوك ٢٤٥/١/٢ ـ ٢٤٦

(٥١) رشيد الدين: جامع التواريخ، باكو، ص ١٤٦.

(٥٢) «بُعثتُ بالسيف بين يدي الساعة»؛ قارن به عند ابن المبارك في كتاب الجهاد، ص ٨٩ ـ ٩٠ رقم ١٠٥، وشرح السير الكبير للسرخسي ١٦/١ رقم ١٠، والمبسوط ٣/١٠. وقد شرح ابن =

أمّا الأشرف خليل بن قلاوون فقد أكمل عملية طرد الصليبيين من سواحل الشام بالاستيلاء على عكّا آخِر مواطن سيطرتهم هناك عام ١٢٩١ م. ولـه كتب الفقيـه الشـافعي الشهـير بـدر الـدين ابن جمـاعـة (٦٣٩ ـ ٧٣٣ هـ/ ١٢٤١ ـ ١٣٣٣ م) رسالةً في فضل الجهاد. وتتضمن الرسالة فصلاً «فيما للسلطان وعليه» يأتي في المادة السابعة منه قوله: «إقامة فرض الجهـاد بنفسه أو بجيـوشه وسرايـاه وبعوثه. وأقل ما يجبُ في كلّ سنةٍ مرةً إذا كان بالمسلمين قوة. فإنْ دعت الحاجة إلى أكثر منها وجب بقدر الحاجـة. ولا يجوز أن تُخلى سنةٌ من الجهـاد إلاّ لعُذْرٍ؛ من ضعف المسلمين ونحوه. ومن ذلـك استنقاذ مـا استولى عليـه المشركون من البلاد، ومن أسرى المسلمين عند إحكام ذلـك والقدرة عليـه. ويبدأ بقتـال مَنْ يليه من الكفار ما لم يقصدْهُ إلا بعد (إقرأ: الأبْعَد) قتله (إقرأ: قبله)»[٥٣].

وفي عام ١٢٩٥ م دخلت الدولـة الإيلخانيـة الإسلامَ عـلى المذهب السني. لكنّ الحـربَ استمرت بـين الـدولتـين: المملوكيـة والإيلخـانيـة. وكـما تتـابعت الهجمات العسكرية من الطرفين، استمرت الحربُ الكلامية الأيديولوجية يقودُها كبـار فقهاء ومثقّفي المعسكـرين. فحوالي العـام ١٣٠٠ م أرسل الفقيـه الحنبـليّ الكبير ابن تيمية رسالةً إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون، يؤكد فيها على ما سبق لابن جماعة أن ذكره من ضرورة الغزو مرةً في العام عـلى الأقلّ. وعـلى كلّ مسلمٍ أن يغزو بنفسه أو يدعم الجهاد بتجهيز الغُزاة بالمال والعُدَّة والسلاح. أمّا أولئكَ الذين لا يفعلون هـذا أو ذاك فإنّ النـار مثواهم وبئس المصـير[٥٤]. وبعد سنـواتٍ يكتب ابن تيمية للسلطان النـاصر كتابـاً في قواعـد السلطة في الإسلام بـاسم: السياسـة الشرعية في إصـلاح الراعي والـرعيـة[٥٥] يخصّص فيـه فَصْلاً

= رجب الحديث في رسالةٍ خاصّةٍ باسم الإذاعـة، نشرة حامـد الفقي، القاهـرة حوالي ١٩٨٠؛ في: دفائن الكنوز.

(٥٣) ابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص ١٠٧.

(٥٤) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر، ص ١٣.

(٥٥) يرجّح H. Laoust استناداً إلى ملاحظةٍ عند ابن كثير ان يكون ابن تيميـة قد كتب ذلـك بين العامين ٧٠٩ و٧١٢ هـ/١٣٠٩ ـ ١٣١٢ م؛ قارن:
H. Laoust; Le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya, p. XXVII.

للكلام على الجهاد. وفي الحقّ أنّ الصورة التي يعرضُها ابن تيمية لأيديولوجيا الجهاد تتناغَمُ وما يصوِّرُ به بعض الغربيين الإسلام: «.. صورة الدين العسكري المتعصّب، صورة العربي المُحارب الذي يندفعُ على جواده من الصحراء، مستلاً الحُسام بإحدى يديه، وبالأُخرى القرآن. ولا يدع لضحيته غير أحد الخيارين..»[٥٦]. يقول ابن تيمية في فصله عن «جهاد الكفّار» من كتابه «السياسة الشرعية»[٥٧]: «كُلُّ مَنْ بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين اللّه الذي بعثه به فلم يستجب له فإنه يجبُ قتالُهُ ﴿حتى لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدين كُلُّه لله﴾ (سورة الأنفال/ ٣٩). وكان اللّه لمّا بعث نبيّه، وأمره بدعوة الخَلْق إلى دينه، لم يأذن له في قتل أحدٍ على ذلك ولا قتاله حتّى هاجر إلى المدينة، فأذن له وللمسلمين بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حقٍّ إلاّ أن يقولوا ربُّنا اللّه ولولا دَفْعُ اللّهِ الناس بعضهم ببعضٍ لَهُدِّمَتْ صوامعُ وبيع وصلواتٌ ومساجدُ يُذْكَرُ فيها اسمُ اللّه كثيراً. ولينصُرنَّ اللّهُ مَنْ ينصُرُه إنّ اللّه لَقَويٌّ عزيز. الذين إنْ مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونَهَوا عن المنكر. ولله عاقبةُ الأمور﴾ (سورة الحج ٣٩، ٤٠، ٤١). ثم إنه بعد ذلك أوجب عليهم القتال بقوله تعالى: ﴿كُتبَ عليكم القتال..﴾ (البقرة/ ٢١٦). وأكّد الإيجابَ، وعَظّم أمر الجهاد.. وذمّ التاركين له، ووصفهم بالنِفاق ومرض القلوب... ولهذا كان (الجهاد) أفضل ما تطوَّع به الإنسان، وكان باتفاق العلماء أفضل من الحجّ والعُمْرة، ومن صلاة التطوع وصوم التطوع، كما دَلّ عليه الكتاب والسُنّة... وفي الصحيحين أنّ رجلاً قال: يا رسول اللّه! أخبرني بشيءٍ يعدل الجهاد في سبيل اللّه! قال: لا تستطيع! قال: أخبِرْني! قال: هل تستطيع إذا خرج المجاهدُ أن تصومَ ولا تُفطر، وتقومَ ولا تَفتُر؟! قال: لا!

---

(٥٦) B. Lewis: Die Juden in der islamischen Welt. Ed. C. Beck, München 1987, S. 13.

وقد ناقش هذه التصورات الجديدة للإسلام كتّابٌ مسلمون مُحْدَثون أيضاً؛ قارن بأبي الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله (القاهرة، ١٩٧٧)، ص ١٧ ـ ١٨.

(٥٧) السياسة الشرعية لابن تيمية، ص ١٠٩ ـ ١١٣.

قال: فذلك الذي يَعْدِلُ الجهاد!... فإنّ نفع الجهاد عامٌّ لفاعله ولغيره في الدنيا والآخِرة، ومشتملٌ على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة. فإنه مشتملٌ من محبة اللّه تعالى والإخْلاص له، والتوكُّل عليه، ويسلم النفس والمال له، والصبر والزهد، وذكْرُ اللّه، وسائر أنواع الأعمال، على ما لا يشتمل عليه عملٌ آخر. والقائم به من الشخص والأمة بين إحدى الحُسنيين دائماً إمّا النصر والظَفَر، وإمّا الشهادة والجنة..».

والواقع أن فصل ابن تيمية هذا في الجهاد من نتاج المرحلة التاريخية التي كان المسلمون، وكانت الدولة المملوكية تمرّ بها في صراعها مع المغول وقبل ذلك مع الصليبيين. فخطة المغول لاكتساح العالم لم تكن قد فشلت بعد. وعلينا أن لا ننسى أنّ الإمبراطورية المغولية كانت وقتها تمتدّ بين الفرات والصين، وأنه لم ينقذ ما تبقّى من دار الإسلام من هول المغول غير الانقسام الداخلي الذي أصاب النخبة المغولية الحاكمة إبّان ذلك الوقت.

* * *

على أثر نداءات ابن تيمية للجهاد، ظهر صوتٌ مختلفٌ غير منتظَرٍ من المعسكر المعادي هو صوتُ الوزير رشيد الدين، وزير الدولة الإيلخانية (٦٤٧ - ٧١٨ هـ/ ١٢٤٩ - ١٣١٨ م). وكان رشيد قد تولّى منصب الوزارة في دولة الإيلخانيين بإيران بعد سنواتٍ قليلةٍ من تحول الإيلخانيين إلى الإسلام عام ١٢٩٥ م، وظلّ في منصبه حتى مقتله عام ١٣١٨ م. وما كان رشيد الدين سياسياً عادياً؛ بل مارس العمل الثقافيّ الواسع إلى جانب مهامّه السياسية. إذ كتب بتكليفٍ من الأُسرة الحاكمة تاريخاً عالمياً وضع في القلب منه تاريخ المغول. ثم إنه خلّفَ أعمالاً كلاميةً فلسفيةً ذات طابع إصلاحي[٥٨] - حاول فيها سلوك طريقٍ وسطٍ لحلّ الخلافات والمشكلات بين الاتجاهات والفِرَق في

---

(٥٨) لمجموعة رشيد الدين هذه مخطوطاتٌ عدةٌ في مكتبات العالم؛ قارن:
J. Van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden 1981.
وقد رجعتُ في هذه الدراسة الى مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم ٢٣٢٤.

مجال الثقافة الإسلامية. وفيما يتصل بأيديولوجيا الجهاد؛ فإنّ رشيد الدين حاول أن يفصلَ بينها وبين الدين الإسلاميّ. إذ حسب رأيه فإنّ تلك الأيديولوجيا تُسيءُ إلى رؤية الإسلام لدى الآخرين، كما تُسيءُ إلى رسالة النبيّ باعتبارها رحمةً للعالَمين، وتضعُ الذات الإلهية في موضِع الذبّاح للبشرية.

يناقش رشيد الدين موضوعَ الجهاد انطلاقاً من فهمٍ جديد لقوله تعالى: ﴿إذا جاء نصر اللّه والفتح، ورأيتَ الناس يدخلونَ في دين اللّه أفواجاً. فسبِّح بحمد ربِّك وآستغفرهُ إنه كان توّابا﴾[٥٩]. ويُتابعُ رشيد الدين قائلاً إنه بحمد اللّه فإنّ وعد اللّه سبحانه وبشارته تتحقّق تلك الأيّام بإقبال المغول (= التُرك) على الإسلام من خلال عطف اللّه لقلب الإيلخان باتجاه الإسلام، بحيث سارع المغول إلى الدين الجديد زُرافاتٍ ووحداناً[٦٠]. وبذلك يتحقق أيضاً وعد اللّه لرسوله وللمؤمنين بأنّ دينه سيظهر على كلّ الأديان[٦١]. ثم يدعو رشيد الدين أتباع الديانات الكتابية الأُخرى من اليهود والنصارى لاحتذاء مثَل المغول بترك دياناتهم القديمة، والدخول في الإسلام[٦٢]. أمّا أنّ الإسلام هو الدين الحقّ، وآخِر وحْيٍ لله فيُثبتُهُ القرآن الكريم، وتاريخ الإسلام العريق. وأولئك الذين يصرّون على موقفهم بعد البيان الواضح، والحُجّة القاهرة، لا يجدون تعليلاً غير التقليد والعناد. ولن يحظوا بقَبول أحدٍ في مجتمعاتهم أو اقتناعه[٦٣].

والحقُّ أنّ رفض رشيد الدين لأيديولوجيا الجهاد له عدةُ أوجُه. فهو يحوّلُ الموقف الأخلاقيّ لخصومه الدينيين إلى موقفٍ إسلاميٍّ يتبنّاه هو. وبذلك يُسقِطُ رشيد الدين العُزْلة. لكنه عندما يفعلُ ذلك يؤسِّسُ موقفه على إسقاطٍ لأيديولوجيا الجهاد القائمة على رؤيةٍ فقهيةٍ تستندُ إلى مبدأ النَسْخ في القرآن. وبذلك ينفسحُ المجالُ لتفسيرٍ جديدٍ للوحْي الإلهيّ يفتح الباب للإصلاح،

---

(٥٩) المجموعة الرشيدية؛ كتاب التوضيحات، ق ١١٠ ب، س ٩ (مخطوطة باريس، رقم ٢٣٢٤).

(٦٠) المصدر السابق، ق ١١٠ ب، س ٩ - ١٠.

(٦١) المصدر السابق، ق ١١٠ ب، س ٨.

(٦٢) المصدر السابق، ق ١١٠ ب.

(٦٣) المصدر السابق، ق ١٠٧ أ، س ٩؛ ق ١٠٩ ب، س ٥.

فتتضاءلُ في ظلّ العملية الجديدة الاختلافاتُ الكلاميةُ التي قسّمت المسلمين، ويتحسّن الجوّ الاجتماعيُّ الداخليّ. لكنْ علينا أن لا ننسى صرخات ابن تيمية ضدّ الكفّار والمشركين، وأنّ ابن تيمية والمماليك بالقاهرة كانوا ما يزالون يعتبرون الإيلخانيين المسلمين الجُدُد كفاراً. ولذا فإنَّ أيّ حربٍ تنشبُ بينهم وبين المغول سيخرجون منها باعتبارهم الطَرَف المُحِقّ. وبذلك تُعتبر رؤيةُ رشيد الدين رداً على هذه الدعوى؛ إذ يرى رشيد الدين أنّ أيديولوجيا مجاهدة المغول التي يتبنّاها ابن تيمية تعبيرٌ عن رفضه لإرادة اللّه، وليست فريضةً إسلامية. وقد انتقم ابن تيمية من رشيد الدين لرفضه النسْخَ في القرآن باتّهامه بالزندقة(٦٤).

يشرح رشيد الدين أسباب ذَهابه إلى إنكار النسْخ في القرآن فيقول إنّ أعداء الإسلام يسْخرون من مبدأ النَسْخ هذا الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء. إنهم يقولون: ماذا يدفع اللّه إلى تشريع أحكامٍ ثم إلغائها أو رفْعها؟ هل حدث ذلك من أجل مصلحة البشر؟ وكيف تكونُ صورةُ ذلك الشارع الذي يغيّر رأيه باستمرار؟! فلو كانت ايديولوجيا النسْخ صحيحة أو مسوّغة لكان ينبغي أن تتمّ عَبْر مراحل تاريخية طويلة يبرّرها تغير الظروف والأحوال. أمّا النَسْخ القرآنيُّ المُدّعى فليس فيه اعتبارٌ لذلك؛ إذ يتمّ النَسْخ والرفع للحكم بعد نزول الأمْر مباشرةً أو عبر زمنٍ قصير. ويتابع رشيد الدين أنه يرى أنّ اللّه سبحانه لا يندم على حكمٍ أصدره أو فعلٍ أمَرَ به، وأحكامه ثابتةٌ لا تبديل فيها ولا تحويل. وهذا ما يجعلنا نتمسّك بديننا. بخلاف ما كان ويكون في الأديان الأخرى من تعديلٍ وتبديلٍ بأيدي البشر(٦٥).

وبرفض مبدأ النسخ في القرآن تتخذ كُلُّ آيةٍ تتضمّن حكماً معنىً خاصاً ومحدَّداً في السياق الزماني والمكاني والنصيّ ـ كما يقول رشيد الدين. ومبدأ التخصيص هذا يجعلُ من التعميمات الفقهية للنصوص مسألةً غير صحيحة. ومعروفٌ أنّ أيديولوجيا الجهاد تقوم على تلك التعميمات. ويعتقد رشيد الدين

---

(٦٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى م ٢٨/ ص ٥٢٦.

(٦٥) رشيد الدين: المجموعة الرشيدية، كتاب التوضيحات، ق١٠٧ أ، س٢٨؛ ق١٠٧ ب، س١.

أنه بذلك تُشرقُ صورةُ الإسلام الصحيحة، ويعودُ النبيّ محمدٌ كما كان مبشّراً ومنذراً. أمّا أيديولوجيا السيف فينالها التخصيص، ويحدّ من فعاليتها. فمن المعروف تاريخياً - كما يقول رشيد الدين - أنه حتى بعد نزول الآيات المسمّاة بآيات السيف، ظلّ رسول الله يدعو إلى دين الله بالحُسْنى والموعظة الحَسَنة، ويعدُ العائدين والتائبين بالمغفرة والأجر، دون أن يتهددهم بالبوار والحرب. أمّا آياتُ السيف فظلّت وظيفتُها الإنذار، وإيضاح عواقب الإصرار على الكفر والعدوان ومعصية الرسول. فاللّه سبحانه يحذّر ويُنذر ليُعْذِرَ قبل الإقدام على القتال والمعاقبة. ولو كان الأمر كما تُصوّرُهُ أيديولوجيا الجهاد لما زوّد الله أنبياءه بالمعجزات من أجل الإقناع، ولأرسلهم بالسيف لإكراه الناس على اتّباع الطريق الحقّ؛ بينما يقول تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة/ ٢٥٦). والمعروف أيضاً - يتابع رشيد الدين - أنّ عرب الجزيرة كانوا في كثرتهم الساحقة من الوثنيين. فلو كان الأمر بقتل الكفرة والمشركين عاماً لكان على الرسول أن يقتلهم جميعاً، لكنه لم يفعل ذلك وقد أقبلوا على الإسلام مختارين مقتنعين، وفعل ذلك بعد وفاة رسول الله آلافٌ مؤلّفةٌ من البشر. فكيف نُغمض أعيننا عن هذه الحقائق كلّها، ونتجاهل أكثر الآيات القرآنية، ونُفْرد آيةً واحدةً بالاعتبار والاتّباع؟! إنّ ذلك يعني من جهةٍ ثانيةٍ تجاهُل الكرامة الإنسانية، وحقّ البشر في الحياة الحُرّة الكريمة التي كرّمها اللّه سبحانه واعتبرها وهو الخالقُ القادر العادل. إنّ الذين يتجاهلون مجموع القرآن، ولا يعتبرون غير آيات السيف يحوّلون الإسلامَ إلى ذبّاحٍ للبشر ضدّ إرادة اللّه ودينه[٦٦].

* * *

وسقطت محاولة رشيد الدين الإصلاحية في قاع النسيان بمجرد مقتله عام ١٣١٨ م رغم أنّ ما يزيد على مائة متكلّمٍ وفقيهٍ وافقوا عليها، وقرّظوها بتوقيعاتٍ طنّانة مطوّلة[٦٧]. وهكذا فإنّ محاولته لم تتحول إلى منطلقٍ أو تقليد.

---

(٦٦) المصدر السابق، ق ١٠١ ب، س ٢٣؛ ق ١٠٢ أ، س ١٤.

(٦٧) تظهر توقيعاتهم وتقريظاتهم لعملِ رشيد الدين في بداية المجموعة الرشيدية. وانظر عن هؤلاء الموقّعين مع محاولةٍ للتعريف بكلٍ منهم: J. Van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten (Wiesbaden 1981), S. 22-28.

لكنّ القرن التاسع عشر بالهند شهد بين مسلميها محاولاتٍ وأفكاراً مُشابهة في وقتٍ كان فيه الاستعمار البريطاني يثبت أقدامه، ويضرب آخِر جهود المسلمين هناك للصمود والمقاومة. ولذا يمكن القول إنّ تلك الأفكار السلمية ظهرت بين المسلمين هناك تحت الوطأة القاسية للاستعمار البريطاني؛ وبخاصةٍ بعد تمرد العام ١٨٥٧ م على بريطانيا، والذي استطاعت ضربه وهزيمته. فقد توصّل مفكّرون مسلمون هنود إلى قناعةٍ مؤداها أنّ جماهير الإسلام بالهند ليست في موقفٍ يمكّنها من التصدّي للاستعمار البريطاني بوجوهه العسكرية والسياسية والتبشيرية. فبدلاً من المواجهة الخاسرة سَلَفاً يجب الانصرافُ لتجاوُز الهُوّة الحضارية والتكنولوجية التي تفصل بين المسلمين والغرب. ولا يمكن التوصُّلُ لذلك إلّا بإقامة تعاوُنٍ من نوعٍ ما مع المستعمِرين بدلاً من مواجهتهم بايديولوجيا الجهاد. فاتجه بعض مثقفي المسلمين بالهند انطلاقاً من تلك الإدراكات والأفكار لإعلان عدم شرعية الجهاد ضد البريطانيين. وكانت تلك العملية في أحد وجوهها محاولةً للإعلاء من صورة الإسلام والنبيّ برفض الصورة التقليدية للإسلام وأيديولوجيا الجهاد فيه. وبدا في الظاهر أنّ السلطة المستعمِرة بالهند تشجّع الاتجاهات الجديدة لدى المسلمين هناك بالإقبال على إدخال بعضهم في إداراتها[٦٨].

وما كان اتجاه الإذعان والمسالمة هذا عاماً، كما أنه لم يستمرّ طويلاً. فقد شهد الجيلُ التالي ظهور أصواتٍ مُغايرةٍ تماماً. قال هؤلاء إنه ليس بوسع العاقل إلّا أن يتبسم لسذاجة الجيل السابق، وخضوعه لدعاوى المستعمِرين، ومبشّريهم

---

(٦٨) Rudolph Peters: Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History, P. 124-127 ff; W.W. Hunter: Our Indian Musulmans, Are they bound in conscience to rebel against the Queen? London 1871.

ويعرض هانتر في الباب الرابع من كتابه (الذي أُعيد طبعه بنيودلهي ١٩٦٩) شكوى المسلمين من أنّ حكومة الهند البريطانية تريد تدميرهم تماماً. وهدف هانتر من وراء كتابه إنذار البريطانيين من بني قومه أنّ سياساتهم ضد المسلمين ستقضي على مكانة المعتدلين بينهم، وتضعهم جميعاً في يد الراديكاليين من أنصار الجهاد؛ وقارن:

Aziz Ahmad: Islamic Modernism in India and Pakistan, P. 33-34, 125, 126-128.

الذين ضغطوا من أجل تكريه الناس بالإسلام، وإخراجهم عليه أو تطويعهم وتطويع صورته لصالحهم. فقد صوّروا الإسلام التقليدي بصورة الدين العدواني والمتعطّش للدم، في الوقت الذي كانوا فيه هم العدوانيين الذين أقبلوا على احتلال عالم الإسلام، ونهب ثرواته، واستعباد أهله. يقول أبو الأعلى المودودي في رسالته[٦٩]: الجهاد في سبيل الله بعد أن عرض لصورة المبشّرين والمستعمرين عن الإسلام باعتباره دينَ العنف والعدوان: «والعجب كلّ العجب، أنّ الذين عملوا هذه الصورة وقاموا بما كان لهم من حظّ موفور في إبرازها وعرضها على الأنظار، هم الذين مضت عليهم قرونٌ وأجيالٌ يتقاتلون ويتناحرون فيما بينهم إرضاءً لشهواتهم الدنيئة وإطفاءً لأوار مطامعهم الأشعبية. وتلك هي حربهم الملعونة غير المقدّسة على الأمم المستضعَفة في مشارق الأرض ومغاربها، وجاسوا خلال ديارهم يبحثون عن أسواقٍ لبضائعهم وأراضٍ لمستعمراتهم التي يريدون أن يستعمروها ويستبدوا بمنابع ثروتها دون أصحابها الشرعيين. ويفتشون عن المناجم، وعن المعادن، وعمّا تغلّه أرض الله الواسعة من الحاصلات التي يمكن أن تكون غذاءً لبطون مصانعهم ومعاملهم. يبحثون عن كلّ ذلك وقلوبهم كلّها جشعٌ وشرهٌ إلى المال والجاه، وبين أيديهم الدبابات المدجّجة، وفوق رؤوسهم الطائراتُ المحلّقة في جوّ السماء، ووراء ظهورهم مئات الألوف من العساكر المدرّبة يقطعون على البلاد سُبُلَ رزقها، وعلى أهاليها الوادعين طريقهم إلى الحياة الكريمة؛ يريدون بذلك أن يهيئوا وقوداً لنيران مطامعهم الفاحشة التي لا تزيدها الأيام إلّا التهاباً واضطراماً. فلم تكن حروبهم «في سبيل الله»، وإنما كانت في سبيل شهواتهم الدنيئة وأهوائهم الذميمة ومطامعهم الأشعبية... هذه هي حال الذين يصموننا بالغزو والقتال.

---

(٦٩) كتب المودودي رسالته الأولى في الجهاد سنة ١٣٤٧ هـ/ ١٩٢٨ م رداً على اتهامات دوائر هندوسية حول غاندي للإسلام بأنه انتشر بالسيف. ثم جاءت رسالته الثانية في الموضوع عام ١٩٣٩ م بعنوان: الجهاد في سبيل الله. وهذه هي الرسالة التي استعملناها هنا في نشرة لها مع رسالتين في الموضوع نفسه لحسن البنا وسيّد قطب (القاهرة، ١٩٧٧). وانظر عن أبي الأعلى المودودي، وتطورات أفكاره؛ محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، بيروت ١٩٨٦.

والذي سبق لنا من أعمال الفتوح والحروب قد مضت عليه أحقابٌ طويلة. أمّا أعمالُهم المُخزية هذه فلا يزالون يقترفونها ليلَ نهار بمرأى ومسمع من العالم المتحضّر المتمدّن. وأيُّ بلاد الله يا ترى، قد سلمت من عدوانهم وما تخضّبت أراضيها بدماء أبنائها الزكية؛ وأي هذه القارّات العظيمة من آسيا وإفريقية وأمريكا ما ذاقت وبال حروبهم الملعونة؟ لكنّ هؤلاء الدُهاة رسموا صورتنا بلباقةٍ منكرةٍ، وأبدأوا وأعادوا في عرضها بشكلٍ هائلٍ بشِع... أمّا سذاجتُنا وبَلَهُ رجالنا فحدِّث ولا حرج. وأيُّ بَلَهٍ أعظم من اغترارنا بالصورة المنكرة التي صوّروا بها مآثرنا حتى كدنا نؤمن بصحتها ومطابقتها للحقيقة... وقد بلغ من اغترارنا بتزويرهم وانخداعنا بتلك الصورة المموّهة أن اعترانا الخجل والندامة وعدنا نعتذر إلى القوم! نبدّل كلام الله ونحرّف الكلم عن مواضعه، ونقول لهم: ما لنا وللقتال أيها السادة! إنما نحن دُعاةٌ مبشّرون إلى دين الله، دين الأمن والسلام بالحكمة والموعظة الحَسَنة. نبلّغ كلام الله تبليغ الرهبان والدراويش... ونجادل من يُعارضُنا بالتي هي أحسن: بالخُطب والرسائل والمقالات حتى يؤمن مَنْ يؤمنُ بدعوتنا عن بيِّنة... أمّا السيف والقتال به فمعاذَ الله أن نَمُتَّ إليه بصِلةٍ... ومن أجل ذلك نسخنا الجهاد رسمياً... أمّا المدافع والدبابات والرشاشات وغيرها من آلات الحرب واستخدامها فأنتم أحَقُّ بها وأهلها»[٧٠].

ويتابع المودودي قائلاً: إنّ هناك وجوهاً كثيرةً لسوء الفهم فيما يتصل بالإسلام والجهاد. أمّا الإسلام فيُنظر إليه باعتباره «نِحْلَةً» كسائر النِحَل والفِرَق. وأمّا الأمة فيُنظَرُ إليها باعتبارها قوميةً أو عنصراً من العناصر بالمعنى الغربيّ لذلك. والحقُّ أنّ الإسلام دينٌ للبشرية، ودينٌ ثوريٌّ هدفُهُ قلبُ الأوضاع في العالم جذرياً، وبناؤه من جديدٍ وبشكلٍ مختلفٍ تماماً. لذا فإنّ التسمية: مسلمين، هي تسميةٌ لحزبٍ ثوريّ عالميٍّ. والجهاد تعبيرٌ عن النضال الثوري من أجل التغيير. إنه ليس قتالاً عادياً بل هو «جهادٌ في سبيل الله»: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله. ولا

---

(٧٠) الجهاد في سبيل الله (القاهرة، ١٩٧٧)، ص ١٧ ـ ٢١.

نشرك بـه شيئاً ولا يتّخـذ بعضُنا بعضـاً أربابـاً من دون اللّه. فإن تـولّوا فقـولوا اشهـدوا بأنّـا مسلمون﴾ (سـورة آل عمران/ ٦٤) ولـذا يمكن اعتبار الجهـاد في الحقيقة حرباً دفاعية وحرباً هجومية في الوقت نفسه[٧١].

ولقيت دعوة المودودي استجابةً واضحةً بأرض مصر على الخصوص. فهناك كـان حسن البنّا (١٩٠٦ - ١٩٤٩ م) قـد أسّس عام ١٩٢٨ جمـاعـة «الإخـوان المسلمين» كردّة فعلٍ على اختراق الغرب للعالم الإسلامي. وكـان تفسير الحـركة لضعف المسلمين الداخلي بأنه ناجمٌ عن البعد عن منهل الإسلام الصافي. وقـد جعل ذلك المسلمـين غنيمةً بـاردةً للغرب الهـاجم. والحلُّ يكمُنُ في العـودة إلى صفـاء الإسلام. فـإذا اعتبرنـا أنّ التيارات الـرئيسية في مصر الأربعينـات كانت ثلاثاً: التحديثيين، والتقليديين، والأُصوليين؛ فـلا شكّ أنّ الإخـوان المسلمين كانوا ينتمون إلى التيار الثالث. وقد وجدت كتابات المودودي أُذُنـاً صاغيـةً لدى دوائر واسعة من شبابهم بسبب تبنّيها من جانب أحدهم، وهـو الكاتب والمثقّف المعروف سيّد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦ م) الذي استطاع اجتذاب كثـيرين ببيانـه الرائع، وقدرته على الإثارة والتحشيد[٧٢].

وانقسمت الحركة في النصف الثاني من الستينات إلى عدة فِرَقٍ وتيـارات في جيليها الثالث والرابع. وكان من ضمن تلك الانقسامات: تنظيم الجهـاد. فقد عانت جماعـة الإخوان المسلمـين ثلاث مـراتٍ من محاولات التصفية: ١٩٤٨ - ١٩٤٩، و١٩٥٤ - ١٩٥٥، و١٩٦٥. وفي سجون حقبة الملاحقة الثـالثة دارت

---

(٧١) المرجع السابق، ص ٢١ - ٥١.

(٧٢) أنـظر عن ذلك؛ سيّـد قطب: معـالم في الـطريق (الـترجمة الإنجليـزيـة) (كـراتشي ١٩٨١)، ص ٢٨ - ٢٩؛ Leonard Binder: Islamic Liberalism, 171-188
وقد ركّز سيّد قطب أفكاره حول الجهاد في كتابين من كتبه: معـالم في الطريق، الصـادر حوالي العام ١٩٦٣، وكتابه في تفسير القرآن المسمّى في ظلال القرآن (قارن بطريق الدعوة في ظلال القرآن، جمع وإعداد أحمد فائز، بيروت ١٩٧٧، ص ٣٢٥ - ٣٣١. ويحاول محمد عماره فـي كتـابه عن المـودودي أن يُثبت أنّ أفكاره أُسيء فهمُهـا في مصر لأنها أدركت بألفـاظها خـارج السياق الحضاري والسياسي والاجتماعي الذي ظهرت فيه في سبه القارة الهندية؛ قارن بمحمـد عمارة: أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص ١٦ - ١٩، ص ٢٠ وما بعدها.

نقاشاتٌ بداخلها حول الاستراتيجية المستقبلية. أمّا الجيل القديم من الحركة وعلى رأسه حسن الهضيبي، وعمر التلمساني فكانوا يؤثرون الوسائل السلمية للوصول بالحركة إلى أهدافها. وأمّا جيل الشباب فلم يرَ في أكثريته جدوى من اتّباع الوسائل القديمة، وظهرت في أوساطه عدة حركاتٍ عنيفةٍ من بينها حركة الجهاد أو تنظيمه[٧٣]. وكانت علاقات الإسلاميين الحزبيين حسنةً بالرئيس أنور السادات في البداية. لكنّ العلاقة بدأت تسوء منذ بدا أنّ سياسات السادات المنفتحة لتمييز عهده عن عهد سابقه جمال عبد الناصر سياسات تغريبية قادت إلى تحالُفٍ مع أمريكا وصُلحٍ منفردٍ مع إسرائيل. وفي ٦ أكتوبر ١٩٨١ اغتالت مجموعةٌ من تنظيم الجهاد الرئيس المصري أنور السادات[٧٤].

في عام ١٩٧٧ أصدر تنظيم الجهاد كتيّباً ضمّ ثلاث رسائل بعنوان: الجهاد في سبيل الله. أما الرسائل فيه بعد المقدّمة فهي لأبي الأعلى المودودي، رئيس الجماعة الإسلامية بباكستان ـ التي اقتبسْناها من قبل ـ وحسن البنّا مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين بمصر، وسيّد قطب[٧٥]. وبقيت المقدّمة الطويلة نسبياً غفلاً غير منسوبة لمؤلِّف[٧٦].

يعرض المقدِّمُ المجهول وسط اقتباساتٍ قرآنيةٍ كثيرةٍ الدعوةَ العالميةَ للإسلام؛ ليتوّج ذلك بالآية القرآنية؛ ﴿إنّ الدين عند الله الإسلام﴾ (سورة آل عمران/ ١٩). والنتيجة التي يصلُ إليها الكاتب أنّ على كلّ مسلمٍ أن يكون مستعداً للنضال من أجل الإسلام ضد أعدائه، وهم أعداء داخليون

---

(٧٣) هناك دراسةٌ عن تنظيم الجهاد صادرة عام ١٩٨٨ بعنوان؛ نعمة الله جُنينة: تنظيم الجهاد ـ هل هو البديل الإسلامي في مصر؟ القاهرة ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٨ م. وكان المعتدلون من الإخوان المسلمين قد صاغوا أفكارهم في كتاب (يُنْسَبُ أحياناً إلى حسن الهضيبي مرشدهم العام آنذاك) بعنوان: دُعاة لا قُضاة ـ أبحاث في العقيدة الإسلامية ومبادىء الدعوة إلى الله.

(٧٤) قارن بمقدمة سعد الدين ابراهيم لكتاب نعمة الله جنينة (القاهرة، ١٩٨٨)؛ حيث يلخّص طرائق الدراسة ونتائجها.

(٧٥) الجهاد في سبيل الله: حسن البنا، سيد قطب، وابو الأعلى المودودي. دار الجهاد ودار الاعتصام (القاهرة ١٩٧٧).

(٧٦) المصدر نفسه؛ ص ٣ ـ ١٤.

بالدرجة الأولى. ذلك أنّ تنقية الجوّ الداخلي هي التمهيد الضروريّ للانطلاق للجهاد الخارجي في سبيل الله. وتشمل المجاهدة سائر فروض الإسلام مثل الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصدقات، والصدق، والورع، والصبر، والمغفرة.. الخ، وتطبيق شرع الله بحذافيره: في العلاقات مع الله، وفي علاقات الناس بعضهم ببعض، وفي تطبيق الحدود التي شرعها الله. وبذلك فإنّ الجهاد ليس لغلبة إنسانٍ على آخر، أو طبقةٍ على طبقة، أو جنسٍ على جنس، أو اغنياء على فقراء، أو من أجل الأمجاد الشخصية والقومية، والمال، والثروة؛ بل هو جهادٌ من أجل إعلاء كلمة الله، ونُصرة دينه. وقد استمرّ على مرّ القرون، وحملت رايته أجيالٌ بعد أجيال؛ حتى كان الاستعمار الغربي الذي سلب المسلمين بلادهم وثرواتهم المادية والروحية، وشوّه أفكارهم عن الإسلام والجهاد بحيث صدّق البعض أنّ الجهاد كان دائماً حرباً دفاعية. لكنّ هذا يعني جهل أو تجاهُل الطبيعة الحقيقية للإسلام، وإنكار فرضية الجهاد، والتنكُّر لتراثٍ إسلاميّ عريقٍ سار عليه الأئمة والفقهاء والعلماء. إنّ الطبيعة الحقيقية للإسلام والجهاد معاً تكشِفُها كلمةُ الصحابي المُغيرة بن شُعبة الثقفي، أحد قادة معركة القادسية عام ٦٣٧ م أمام رستم قائد جيش الفرس قبل الوقعة: إنّ الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنُخرِجَ مَنْ شاء من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام[٧٧]. ثم يختم المقدِّم المجهول تمهيده بالقول إنه يأملُ أن تكون الرسائل الثلاثُ إسهاماً في عرض فكرة الجهاد كما هي، وكشف الزيف والأخطاء، وجلاء ذلك عن وجهها. واستحثاثاً للمسلمين على القيام بها في هذا الزمن العصيب الذي تكالبت فيه عليهم الأمَم[٧٨].

أمّا قائد تنظيم الجهاد محمد عبد السلام فرج ـ والذي أُعدم بعد مقتل السادات في ٢٥ إبريل ١٩٨٢ ـ فكان قد أصدر كتيّباً باسم «الفريضة الغائبة» اشتهر باعتباره المرشد الأيديولوجي للتنظيم. و«الفريضةُ الغائبةُ» عند المؤلّف هي الجهاد ـ وهو بالدرجة الأولى عند فرج جهادُ أعداء الله في الداخل من

(٧٧) قارن عن ذلك بالطبري ١/٢٢٧٦ ـ ٢٢٧٧ و٢٢٧١.
(٧٨) الجهاد في سبيل الله، ص ١٣.

الحُكّام المرتـدّين، الذين يحكمـون بغير مـا أنزل اللّه(٧٩). أمّـا مستنَدات العـالَم الأيـديولـوجي للكتاب فـالآياتُ القـرآنيةُ، وأقـوالُ النبيّ وأفعالـه، واجتهادات الفقهاء التاريخيين (وبخاصة فقهاء المذهب الحنفي)، وأحكام أيديولوجيا الجهـاد كما وردت لدى متكلّمي الحنابلة وفقهائهم أيام الهجمة المغولية؛ والمعنيّ بـالذات الفقيه الكبير أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الذي كـان ابرزهم في هـذا المجال. ويعني اختيـار فرج لابن تيميـة وضع حكّـام مصر المعاصرين في مـوضع حكّـام المغول أيّام ابن تيميـة. وأولئك في نـظر ابن تيمية كفـرةٌ مشركون رغم إعـلانهم أنهم مسلمـون. فكذلـك حكّـام اليـوم يكـون واجب كـلّ مسلمٍ العمـل عـلى إزالتهم بالقوة، ليحلَّ محلّهم خليفةٌ للمسلمين يقيم شرع اللّه في الأرض(٨٠).

والطريفُ في الأمر أنه عندما وقف المتّهمون باغتيال السـادات في ٦ أكتوبـر ١٩٨١ أمام المحكمة، افتتح النائب العامُّ المحاكمة بتلاوة التُهَم الموجَّهة إليهم، وأضاف إليها تفسيراً من عنده للجهـاد؛ قال فيـه إنّ الجهاد الكـامل والحقّ هـو الجهـاد ضدّ أهـواء النفس، ضدّ الشيـطان، ضد الفقـر والمرض والجهـل! أمّـا الزعم بأنّ الجهاد يعني مقاتلة أعداء اللّه فغريبٌ عن التفكـير الإسلامي السليم! عندها وقف أحد المتهمين وردّ بمداخلةٍ ذات معنىً على مقولة النائب العام فقـال إننا نسمح لأنفسنا بالسؤال، من أين أتى السيّد النائب العامّ بهذا التأويل للفكـر

(٧٩) محمـد عبد السـلام فرج: الفـريضة الغـائبة. نُشرت في «الفتـاوى الإسلاميـة من دار الإفتـاء المصرية» (القاهرة ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤) في الجزء العـاشر؛ وفي نعمة اللّه جنينـة؛ تنظيم الجهـاد، ص ٢٢٣ ـ ٢٧٣. وتُرجمت «الفريضة الغائبة» وحُلّلت من جانب:
J.G. Jansen; The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East (New York 1986)
وكانت هناك إجاباتٌ وردودٌ على الكتاب من مثل محمد عمارة: الفريضة الغائبة، عرض وحوار وتقييم (القـاهرة ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م)، ولنفس المؤلف: الإسـلام والحرب الـدينية (بـيروت ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٦ م). وكتب فرج فودة رسالةً هجـائية سمّاها: الحقيقـة الغائبـة (القاهـرة، ١٩٨٦).

(٨٠) انظر أيضاً محمد عمارة: الفريضة الغائبة، عرضٌ وحوار، ص ٩ ـ ١٠، ٤٧ ـ ٥٦؛
E. Sivan: Ibn Taymiyya, Father of the Islamic Revolution, in: Encounter 60 (1983).

الإسلاميّ حول الجهاد؟! هل هناك فقيهٌ إسلاميٌ واحدٌ قال إنّ الجهاد يعني النضال ضد المرض والفقر والجهل؟! فلا بدّ أنّ وحياً مباشراً نزل على السيّد النائب العامّ فوهبه هذه المعارف كلّها، التي لا يعْرفُها أحدٌ غيره من المسلمين! ومعطيات ما أوحي إلى النائب العامّ هي التي يبوحُ بها ويدعو لها تحت سَمْع العالم وبَصَره! إنه ليس فقهاً وليس وحياً ما ذكره النائب العامّ بل هو تشويهٌ متعمّد لدين اللّه.. فليستمع الجميع لهذا الفهم الجديد للجهاد حسب فهم النائب العام(٨١)!

أمّا نقد أُطروحات كتاب «الفريضة الغائبة» فقد قام به عدةُ كُتّاب أبرزهم مفتي مصر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق(٨٢). كانت طريقة المفتي في النقد اللجوء إلى منهجٍ آخر في تفسير الآيات القرآنية وسياقاتها(٨٣). فقد كان كاتب «الفريضة الغائبة» قد ذهب إلى نسخ ١١٤ آية قرآنية تتضمن بشكلٍ ظاهرٍ أو مستترٍ دعواتٍ للتسامح والتفهُّم والجوار مع غير المسلمين. وقد رأى الكاتب أنّ آيات السيف ومن بينها آيةٌ بالذات (سورة التوبة/ ٥) نسخت كلّ السابق، ورفعت حكمه بالدعوة لقتل المشركين والكفّار دونما قيدٍ أو شرط(٨٤). هنا يلجأ

---

(٨١) نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص ١١٠.

(٨٢) عُيّن الشيخ جاد الحق مفتياً لمصر عام ١٩٧٨. وهو الآن شيخ الجامع الأزهر. وقد جُمعت فتاويه في ثلاثة أقسام، وأحد عشر جزءاً (القاهرة ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤). والفتوى ضدّ كتاب الفريضة الغائبة تقع في القسم الثالث. كما أنّ الكتيّب نفسه منشور آخر الجزء العاشر. وكان Jansen قد ترجم وناقش ردّ المفتي على الكتيّب وقد صدر في صورة فتوى في ٣ يناير ١٩٨٢، ويقع الأصل العربي في ٢٥ صفحة؛ Jansen: The Neglected Duty, p. 53-60. ونشرت نصّ الفتوى أيضاً نعمة اللّه جنينة: تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص ٢٧٥ ـ ٣١١.

(٨٣) في القرآن الكريم، سورة المائدة/ ٤٧: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الفاسقون﴾ يبدو التفسير المعروض غير سني بل غير إسلامي فالمفتي يقول إنّ السياق يدلُّ على أنّ المُخاطَبين هم اليهود الذين كانوا بالمدينة، والذين لم يكونوا يحكمون بالتوراة، أيام النبي. ولا شأن لها بحكّام الوطن العربي اليوم. إذ في الآية نفسها ذكرٌ للربيين والأحبار اليهود. والضمير يعود في (يحكم) عليهم. ولذا فإنّ Jansen يتحمّس لرأي المفتي ويعتبره صحيحاً؛ قارن Jansen: The Neglected Duty, P. 54

(٨٤) محمد عبد السلام فرج: الفريضة الغائبة؛ في نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، Jansen: The Neglected Duty, P. 55-56.

المفتي إلى مثل ما لجأ إليه الوزير رشيد الدين من قبل فيستنكر الحكم على إنسانٍ مسلمٍ يؤدّي الصلاة، ويتلفّظ بالشهادتين، ويقرأ القرآن، بالكفر وإحلال الدم بناءً على ظاهر آيةٍ لم تنسخ الآيات الأخرى، بل انحصر حكمها في فئةٍ معينةٍ من الناس بالجزيرة العربية أيام الرسول(٨٥).

وإذا كان مفتي مصر قد لجأ مثل رشيد الدين من أجل هدم أيديولوجيا الجهاد التقليدية، إلى إنكار النسْخ؛ فإنّ مصلحاً ليبرالياً هو السوداني محمد محمود طه (ـ ١٩٨٥) ما استطاع الوصول إلى برنامجه السلمي اللاعنفي في فهم الإسلام إلّا عن طريق القول بالنسْخ في القرآن. فهو يرفض الجهاد باعتباره أثراً من آثار الماضي، نسختْهُ الرسالة الثانية القائمة على الدعوة. وهو يجمع في برنامجه السالف الذكر بين عناصر من التصوف الإسلامي والأنتروبولوجيا، ونظرية التطور، والمثالات الاجتماعية للاشتراكيات. ويرى في الجانب التاريخي من رؤيته تلك(٨٦) أنّ الأُطروحة الإسلامية الصافية تُناظِرُ المرحلة المكية من الرسالة فقط. كما أنّ الجماعة الإسلامية الأولى بمكة هي جماعة الإسلام المثالية. لكنْ عندما استقرّ الإسلام بالمدينة، وانتشر بالجزيرة العربية تمت تنازُلاتٌ كثيرةٌ لصالح مجموعاتٍ قَبَليةٍ أقلّ تطوراً من الناحيتين الاجتماعية والروحية. وتجلّت تلك التنازُلات في صورة أحكامٍ وقوانين. وتلك الأحكام ما تلبث أن تُصبح غير ذات موضوع عندما يرتقي المجتمع ويتطور، ويمرّ في ظروفٍ مختلفة. وقد بلغت مجتمعاتنا اليوم تلك الدرجة التي تبرّرُ القول بالنسْخ. فقد انقضت العبودية. ولذا فإنّ الجهاد الذي كان بمثابة «مبضع الجرّاح»(٨٧) يصبح ماضياً ومنقضياً(٨٨). أمّا الحجاب الظاهر فيُستبدل به حجابٌ باطنٌ، وأمّا الفروق بين

(٨٥) كتاب يانسن السالف الذكر، ص ٥٥ ـ ٥٦. وأنظر فتوى المفتي في كتاب نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦. ويضع المفتي نفسه هنا بإنكار النسخ ضمن مجموعة من المُحْدثين تفعل الشيء نفسه؛ قارن بعبد المتعال محمد الجبري: الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي (القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م)، ص ١٢٨.

(٨٦) Mahmoud Mohamed Tāhā: The Second Message of Islam. Translation and Introduction by abdullah Ahmad an-Na'im (New York, 1987).

(٨٧) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

(٨٨) المرجع نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٧.

الجنسين فتزول، وتنتظم العلاقات على أُسُس المُساواة والديمقراطية. وفي النهاية، نهاية هذا التطور، سيقف على هذه الأرض الإنسان الذي استخلفه الله، موقناً أنه ليس باقياً، ولا حاجة للجشع والصراع؛ إذ إنّ كلّ ما يحتاج إليه لا يتجاوز ما يحتاج إليه المسافر سفراً قصيراً. والمرحلة الأخيرة تلك هي المرحلة الشيوعية التي تسودها الحرية الفردية الكاملة، والمساواة الاجتماعية الكاملة.

* * *

ومع ما سبق كلّه.. فإنّ أيديولوجيا الجهاد التي سادت الإسلام الوسيط، ما تزال حيةً وفاعلةً. لكنّ الذين يقفون وراءها اليوم غير أولئك الذين كانوا يقفون وراءها تاريخياً أيام السيادة السياسية والاجتماعية للإسلام في العالم. إنها اليوم أيديولوجيا ممانعة ومقاومة من جانب جماهير المسلمين، الذين يحسُّون في أعماقهم بما كان لهم من دورٍ ووجودٍ وتاريخٍ؛ ويرفضون أن يتحولوا إلى أدواتٍ تابعةٍ في يد الغرب المهيمن والمُهاجم[٨٩].

في مقابلةٍ للأمير الحسن بن طلال، ولي عهد الأردن، مع مجلة Der Spiegel الألمانية إبّان احتدام أزمة الخليج؛ قال الأمير الحسن: ما هذا الزحف الصاعق للأساطيل، البحرية والجوية والبرية في منطقتنا وعليها؟! أكُتب علينا أن نشهد ذلك كلّ عشر سنوات أو ما يقاربها مرةً بحجة وجود عبد الناصر، ومرةً بحجة الخميني... لا أفهم كيف يهلّلُ الغربيون جميعاً للانتصار الإسرائيلي عام ١٩٦٧ الذي عنى احتلال أراضٍ لثلاث دُوَلٍ عربية؛ بينما هم اليوم يسارعون بزعمهم لتحرير الكويت في مشكلةٍ عربيةٍ يمكن حلُها عربياً! إنهم يريدون في الحقيقة الاستيلاء على ثرواتنا النفطية، وموقعنا الاستراتيجي[٩٠].

على أنّ دعوة «الجهاد في سبيل الله» ليست مقصورة على الإسلام الوسيط.

---

(٨٩) قارن على سبيل المثال بأبي الأعلى المودودي؛ واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (بيروت ١٩٧٥)، ص ١٧٩ ـ ١٨٠؛ وسيد قطب: معالم في الطريق، المقدمة؛ ومحمد عمارة: أبو الأعلى المودودي، ص ٧ ـ ٨. وهذه أمثلةٌ قليلةٌ لمظاهر سخطٍ ضخمٍ ومنتشرٍ بين المسلمين ضد الغرب.

(٩٠) Der Spiegel, Nr. 34/44 20 August 1990, S. 114.

إذ يبدو أنّ هذه الدعوى كانت دائماً من شأن القوى الكبرى أياً كان الدين الذي تعتنقه؛ وحتى اليوم. فقد قال الرئيس الأمريكي جورج بوش في أغسطس ١٩٩٠ في كلمة موجهة إلى جنوده الذين كان يرسلهم للقتال في الخليج: إنّ أنظار العالم تتجه إليكم. وآمال ودعوات وصلوات كلّ المحبين للحرية تصاحبكم. دعونا نسأل اللّه بركته ونُصرته لهذا العمل الإنساني النبيل الذي تقومون به(٩١). وما كان هذا على أيّ حال رأي الفرع الأمريكي لحركة «سلام المسيح» Pax Christi فقد قال هؤلاء في بيان لهم رداً على كلام الرئيس: إنّ الشرط الضروري لتكون «الحرب عادلة» هو أن تكون «المخرج الأخير»؛ وهو أمرٌ غير متوافر للحرب الغربية في الخليج: فليس من حقنا لنحافظ على مصالحنا النفطية، وطريقتنا في الحياة؛ أن نشنّ حرب إبادةٍ على أُناسٍ أبرياء(٩٢).



(٩١) Der Spiegel, Nr. 35/44, 27 August 1990, S. 133.

(٩٢) Frankfurter Rundschau, Montag, 27 August 1990, Nr. 198/35, S.2.

المصادر والمراجع العربية

- أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلاميّة لمحمّد عمارة. بيروت ١٩٨٦.
- الأحكام السلطانيّة لأبي الحسن الماوردي. تصحيح Max Enger. بُنّ ١٨٥٣.
- اختلاف الفقهاء لأبي جعفر محمد بن جرير الطبريّ. تحقيق Joseph Schacht. لَيْدن ١٩٣٣.
- أقطاب التصوّف: سفيان الثوريّ لعبد الحليم محمود. القاهرة ١٩٨١.
- الأمّ للشافعي. طبعة بولاق ١٣٢٢.
- التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع للملطي. نشر عزت العطار الحسيني. مصر ١٩٤٩.
- تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر؟ لنعمة الله جنينة. القاهرة ١٩٨٨.
- الجهاد في سبيل الله: حسن البنّا، سيّد قطب، أبو الأعلى المودودي. دار الجهاد ودار الاعتصام، القاهرة حوالى ١٩٧٧.
- جامع التواريخ لرشيد الدين فضل الله بن أبي الخير الهمذاني. تحقيق علي زاده. باكو ١٩٥٧.
- الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب. ١ ـ ٤، القاهرة حوالى ١٩٨٢.
- ديوان عبد الله بن المبارك. تحقيق مجاهد مصطفى بهجت، المنصورة ١٩٨٧.
- رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار لابن تيميّة. تحقيق صلاح الدين المنجّد، بيروت ١٩٧٦.
- السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي. ١ ـ ٤، القاهرة ١٩٣٩ ـ ١٩٧٢.
- سنن أبي داود. ١ ـ ٢، القاهرة ١٣٤٨.
- السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة لابن تيميّة. نشر دار الهلال، القاهرة ١٩٨١.
- سير أعلام النبلاء للذهبي. ١ ـ ٢٥، إشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت ١٩٨٢ ـ ١٩٨٦.
- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ١ ـ ٢٠، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧.
- شرح السير الكبير. إملاء محمّد بن أحمد السرخسي. المجلد الأول صلاح الدين المنجّد، القاهرة ١٩٧١.
- صحيح البُخاري. ١ ـ ٤، نشر Krehl، ليدن ١٨٦٢ ـ ١٩٠٨.
- صحيح مسلم. ١ ـ ٨، نشر محمد علي صبيح، القاهرة، بدون تاريخ.
- طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى. ١ ـ ٢، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة ١٩٥٢.
- طبقات فقهاء اليمن لابن سمرة الجعدي. تحقيق فؤاد سيّد، القاهرة ١٩٥٧.
- طريق الدعوة في ظلال القرآن لسيد قطب. جمع وإعداد أحمد فائز، بيروت ١٩٧٧.

- كتاب الجهاد لابن المبارك. تحقيق نزيه حمّاد، بيروت ١٩٧١.
- الفريضة الغائبة لعبد السلام فرج. أنظر نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص ٢٢٣ ـ ٢٧٣.
- الفريضة الغائبة. عرض وحوار وتقييم لمحمد عمارة. القاهرة ١٩٨٢.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر البغدادي. بيروت ١٩٧٧.
- فقه الإمام الأوزاعي. جمع عبد الله محمد الجبوري، ١ ـ ٢، بغداد ١٩٧٧.
- فقه الإمام سعيد بن المسيّب. إعداد هاشم جميل عبد الله. ١ ـ ٤، بغداد ١٩٧٥.
- كنز الدرر وجامع الغزر لابن الدواداري. الجزء ٩، تحقيق H.R. Roemer، القاهرة ١٩٦٠.
- المبسوط لشمس الدين محمّد السرخسي. المجلّد ١٠، بيروت ١٩٨٦.
- المدوّنة الكبرى. المجلّد ٣، تحقيق حاج محمّد أفندي، مصر ١٣٢٣ هـ.
- مختصر في فضل الجهاد لبدر الدين محمّد ابن جماعة. تحقيق أسامة ناصر النقشبندي، بغداد ١٩٨٣.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. المجلّد ٢٨، الرياض ١٩٦٣.
- المجموعة الرشيديّة: كتاب التوضيحات. مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، رقم عرب ٢٣٢٤.
- معالم في الطريق لسيد قطب. دار الشروق، القاهرة حوالى ١٩٧٧.
- المصنف لعبد الرزاق الصنعاني. الجزء ٥، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، بيروت ١٩٧١.
- مشيخة قاضي القضاة بدر الدين ابن جماعة، تخريج علم الدين البرزالي. ١ ـ ٢، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، بيروت ١٩٨٨.
- الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي لعبد المتعال محمد الجبري. القاهرة ١٩٨٧.
- واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم لأبي الأعلى المودودي. بيروت ١٩٧٥.

المراجع الأجنبية

- Ahmad, Aziz: Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964. London 1967.
- Binder, leonard; Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies. Chicago 1988.
- Brunschvig, Robert: Ibn 'Abdalhakam et la conquête de l'Afrique du Nord. Algier 1942.
- Crone, Patricia and Cook, Michael: Hagarism. The Making of the Islamic World. Cambridge 1977.
- Doctrina Jacobi nuper babtizati. Ed. N. Bonwetsch, in: Abh. Königl. Akad. Wiss. Göttingen, phil.- hist. Klasse XII, Berlin 1910.
- Ess, Josef van: Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden 1981.
- Hunter, W.W.: The Indian Musulmans. Delhi 1969.
- Ibn Taymiyya/ Henri Laoust: Le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya. Beyrouth 1948.
- Jansen, Johannes J.G.: The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East. New York 1986.
- Khadduri, Majid: The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar. Baltimore 1966.
- Khadduri, Majid: The Law of War and Peace in Islam. London 1941.
- Lewis, Bernhard: Die Juden in der istamischen Welt. C.H. Beck, München 1987.
- Laoust, Henri: La Profession de foi d'Ibn Batta. Damaskus, 1958.
- Peters, Rudolph: Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History. The Hague 1979.
- Peters, Rudolph: Jihad in Mediaeval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes Bidâyat al-Mudjtahid and Koran and fighting by Mahmud Shultût. Leiden 1977.
- Qutb, Sayyid: Milestones: Transl. by S. Badrul Hasan. Karachi 1981.
- Sebeos, Bishop; Histoire d'Héraclius. Transl. F. Macler. Paris 1904.
- Tâha, Mahmoud Mohamed: The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed an-Na'im. New York 1987.

صلاة الجمعة ونظرية السلطة عند الفقهاء:

نموذج السرخسي والشيرازي والماوردي(*)

نورمان كولدر

بين الأعمال الفقهية الكبيرة التي أُنتجت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي؛ عملان بارزان هما المهذب للفقيه الشافعي الكبير أبي إسحاق الشيرازي (ـ ٤٧٦ هـ)، والمبسوط للفقيه الحنفي المعروف شمس الدين السرخْسي (ـ ٤٨٣ هـ)[1]. إن هذين العملين يستوعبان التطور الفقهي للقرون الثلاثة السالفة؛ في الوقت الذي يحرصان فيه على إبراز الطابع المميِّز لمذهبيهما. ولم يكن السرخْسي، الذي عاش فيما وراء النهر إبّان سيطرة القراخانيين؛ كما لم يكن الشيرازي، الذي قضى شطراً كبيراً من حياته ببغداد في ظلّ السلاجقة؛ بعيدين عن مجرى التطورات السياسية المحيطة بهما؛ لكنَّ أياً منهما لم ينتج عملاً سياسياً مستقلاً باستثناء المتعارَف عليه ضمن كتب الفروع المعروفة منذ أيام مالك بن أَنَس (ـ ١٧٩ هـ). فقد كان المتعارَف عليه بين الفقهاء كتابة محاولاتٍ

(*) Norman Calder: Friday Prayer and the juristic theory of Government: Sarakhsi, Shirazi, Mawardi; in: BSOAS, Vol. XLIX. Part I, 1986, PP. 35 - 48.

(١) أبو إسحاق الشيرازي: كتاب المهذّب، مجلدان. بيروت ١٣٧٩ هـ/ ١٩٥٩ م. والباب الخاصُّ بصلاة الجمعة موجودٌ في المجلد الأول. وقد ذكرتُ أرقام الصفحات في النصّ. شمس الدين السرخسي: كتاب المبسوط. ٣٠ مجلد. مصر ١٣٢٤ هـ. والباب الخاصُّ بصلاة الجمعة موجودٌ في الجزء الثاني. وقد ذكرتُ أرقام صفحاته في النصّ. وانظر عن حياة الرجلين: دائرة المعارف الإسلامية، النشرة القديمة.

وأعمالٍ فقهية شاملة لكلّ مجالات الحياة. وربما كان اتّباع الفقيهين البارزَين لهذا النموذج هو الذي كفل لعمليهما شهرةً واعترافاً بين أتباع المذهبين الحنفي والشافعي، وجعلهما بين مقرّرات المدارس الناشئة آنذاك. وعلى العكس من ذلك بدا كتاب الماوردي (ـ ٤٥٠ هـ): الأحكام السلطانية[٢] المؤلّف إبّان ذلك الوقت. فهو جديدٌ أو مبتَدَعٌ من حيث الموضوع، ومن حيث الشكل. وربما أيضاً من حيث المنهج الفقهي. ويمكن القول إنّ الاختلاف بين الشيرازي والسرخْسي من جهة، وأمثال الماوردي من جهةٍ ثانيةٍ ليس قاصراً على الشكل بل إنّ هناك افتراقاً في مقاربة موضوع السلطة ذاته. ويمكن تلمُّس ذلك من الفصول أو العناوين التي تظهر فيها الاهتمامات السياسية ضمن كتب الفقهاء. ونُعنى هنا بأحد هذه الموضوعات: صلاة الجمعة ـ وهي شعيرةٌ طقوسية لها علاقةٌ وثيقةٌ بالمسألة السياسية في الإسلام[٣].

يُفَرِّقُ السرخْسي بين نوعين من أنواع الشروط الضرورية لوجوب صلاة الجمعة وصحتها؛ النوع الأول يتّصل بالأفراد المُشاركين (الذكورة، والعقل، والحرية، والإقامة = عدم السفر) (ص ٢٢ ـ ٢٣). والنوع الثاني من الشروط يتّصل بالمؤسّسة. أمّا بالنسبة للشروط المتعلّقة بالمؤسّسة فتجري مناقشتها تحت عدة عناوين هي: المصر، والوقت، والخطبة، والجماعة، والسلطان، والإذن العام (ص ٢٣). ولن نبحث هنا العنوان الثاني المتعلّق بالوقت، أي وقت صلاة الجمعة.

أمّا شرط المصر فيعني به السرخْسي أن تُقام الجمعة في بلدٍ تتوافرُ فيه أمورٌ

---

(٢) الكتاب مشهورٌ جداً بحيث لا يستدعي عرضاً لموضوعاته. وانظر تفصيلاتٍ عنه في:
A.K.S. Lambton, State and Government in medieval Islam, Oxford, 1981, ch. VI.

وقد أشرتُ إلى عمل هاملتون غب H. Gibb:
H.A.R. Gibb, Al- Mawardi's theory of the caliphate, in Studies on the Civilisation of Islam, London 1962.

(٣) قارن بدائرة المعارف الإسلامية، النشرة القديمة: مادة: صلاة وجماعة. والنشرة الجديدة: مادة جمعة.

منها الحجم والأهمية. ويسارع السرخسي إلى مقارنة هذا الشرط بما كان من الشافعية من عدم اشتراطه، بل الاكتفاء باشتراط الأربعين مُشاركاً لإقامة الجمعة في أيِّ مكانٍ حتّى لو كان قريةً. وكان استعمال السرخْسي لمصطلح المصر (وهو قديمٌ ومتجاوَزٌ تاريخياً في القرن الحادي عشر الميلادي) عائداً إلى الأثر المرويّ في هذا الشأن (عن النبي: لا جمعة ولا تشريق إلاّ في مصرٍ جامع)، والذي يرد فيه مصطلح: المصر الجامع. ويبدو أنّ هذا كان يعني في الأصل المعسكَر الذي يجمع جنداً ورجالاً من قبائل مختلفة. فتأتي صلاة الجمعة فيه إثباتاً للوحدة العسكرية والسياسية التي تتجاوز القَبَلية القائمة على انفراد القبيلة في الغزو والإقامة. إنّ اعتبار صلاة الجمعة أو الاجتماع فيها مظهراً لوحدة الجماعة المسلمة بقي في التقليد المذهبي الحنفي. ويذكر السرخْسي أنّ ظاهر المذهب اعتبار كلّ بلدٍ مصراً إذا كانَ فيه سلطانٌ أو قاضٍ يقيم الحدود، وينفّذ الأحكام. فصلاة الجمعة عند السرخْسي تنفرد من بين الشعائر باعتبارها مظهراً لوجود جماعةٍ مدنيةٍ، متوحّدة في ظلّ سلطةٍ واحدةٍ تتمكّنُ من إقامة الحدود، وفرض الأحكام، والنظام العام. والمصطلحان اللذان يستعملها للحاكم: السلطان أو القاضي؛ أميلُ هنا (وانظر ما يأتي بعد) إلى النظر إليهما باعتبارهما مصطلحين محايدين للدلالة على أيّ سلطةٍ قائمة. ومما يجدر التنبُّه إليه هنا عدم استخدام المصطلحات الشاملة (مثل الخلافة، والدولة، ودار الإسلام.. الخ) من جانب السرخْسي. أمّا مصطلحات الوحدات الأصغر (مثل القرى) فهي مُسْتثناةٌ بحكم الاصطلاح.

ويؤكّد التقليد الفقهي الإسلامي على ضرورة إقامة جمعةٍ واحدةٍ في جامعٍ واحدٍ في المصر الواحد. وما كان هذا الأمر يستدعي مزيداً من البحث والتحديد بالنسبة للسرخْسي في بلاد ما وراء النهر. ولذا فإنه يكتفي بإثبات هذا الرأي التقليدي. ويدعمه بالقول إنّ تفرقة الصلاة في غير مسجدٍ يؤدّي إلى قلة عدد المصلّين[٤]. أمّا الشيرازي فيذكر رأي الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ) إمام المذهب القائل

(٤) قارن بما يأتي بعد.

بضرورة إقامة الجمعة في مسجدٍ واحدٍ مهما بلغ عدد المصلّين، أو ضخامة المدينة. لكنه يضيف تحديداتٍ تتعلّق بشكلٍ خاصٍ ببغداد (ص ١٢٤). أمّا القاهرة فكانت في ذلك الوقت خاضعةً «للزنادقة» من الفاطميين (فلم تكن موضع اعتبار)؛ لكنها طبعاً ما كانت تقام فيها الصلاة الواحدة في الجامع الواحد. وما كان الواقع آنذاك (والمتمثل في إقامة عدة صلواتٍ للجمعة) متوافقاً مع إرادة الفقهاء وتحديداتهم؛ لكنهم ظلوا يصرّون على ذاك المثال ويكررونه. فقد ظلت صلاة الجمعة بالنسبة للفقهاء مَثَلاً ورمزاً على الوحدة السياسية والاجتماعية للجماعة في الموطن الواحد (سواءً أكان ذلك الموطن مدينةً كما هو عند الأحناف، أو وحدةً أصغر متميزة كما هو الأمر عند الشافعية)[٥].

وتُظهر النظرة التحليلية للأعمال الفقهية؛ أنّ الفقهاء كانوا ينظرون إلى الخطبة يوم الجمعة باعتبارها تمثّل علاقةً تواصُلية بين المدينة كوحدة سياسية (مصر) والمدى السياسي الأوسع الذي تنتمي إليه وتنتظم فيه (مثل الأمير المحلّي الذي تشمل سلطته عدة مدن، أو الدولة الإقليمية أو الخلافة نفسها). لكنّ كتب الفقه لا تضع، على أيّ حال، تلك الرؤية في إطارٍ نظري. فالسرخسي يقتصر على ذكر الخطبة وأنواعها (ص ٢٤) دونما ذكرٍ للدعوة للحاكم فيها أو موقعه السياسي. لكنْ ليس هناك شكٌ من الناحية التاريخية في أنّ الدعوة للحاكم كانت موجودةً في الخُطَب آنذاك لذا فإنّ صمت السرخسي عن ذلك هو بمثابة استنكافٍ أو إنكار. أمّا الشيرازي فيذكر مسألة الدعوة للحاكم في الخطبة مُنْكراً لذلك (ص ١١٩):

وأمّا الدعاء للسلطان فلا يُسْتَحَبُ لما رُوي أنه سُئل عطاء عن ذلك فقال إنه مُحْدَث، وإنما كانت الخطبة تذكيراً.

وتتكون الخطبة من أجزاء مثل الحمدلة، والصلاة على النبيّ، والوصية بالتقوى، وتلاوة آياتٍ من القرآن. ويذكر فنسنك في دائرة المعارف الإسلامية (النشرة القديمة) من ضمن الوصية الدعوة للمؤمنين؛ لكنّ ذلك لم يكن أمراً عادياً.

(٥) انظر G. Makdisi, The rise of colleges, Edinburgh, 1981, 13 f.

وتحت عنوان الجماعة يناقش السرخسي موضوع عدد المصلّين المطلوب لصحّة إقامة الجمعة. ويرى الأحناف الاكتفاء بمصلّيين أو ثلاثة بالإضافة للإمام. أمّا الشافعي فيذكر الأربعين كحدٍّ أدنى ضروري لصحّة إقامة الجمعة (ص ٢٤).

أمّا الشرط الخامس الذي يضعه السرخسي (ص ٢٤) فهو حضور السلطان. وهو أمرٌ ذكره السرخسي أيضاً، كما سبقت الإشارة، في تعريفه للمدينة أو المصر. ويستدلُّ السرخسيُّ لذلك بالأثر المشهور المرويّ عن النبيّ عن جابر. وهو أثرٌ تتعدَّدُ صِيَغُهُ، ويقتبِسُهِ السرخسيُ في المبسوط باعتباره الدليلَ الأقوى لوجوب صلاة الجمعة. وينصُّ الحديث على أن الله فرض حضور الجمعة على المسلمين بالمصر إن يكن لهم إمامٌ جائرٌ أو عادل. ويعلّق المؤلّف على الأثر بالقول إن اشتراط السلطان يعود إلى أنه هو الذي يُعاقبُ الذين لا يحضرون الجمعة. لكنْ لأنه من الصعب من جهة فهم «العقوبة» التي يذكرها السرخسي إلّا بالمعنى الذي للمعصية الدينية؛ فإنّ هذا التفسير تبريريٌّ مُنْحاز. ومن جهةٍ ثانيةٍ فهناك تقليدٌ في الفقه القديم يُعطي السلطان (= الوُلاة) الحقّ في التصرف في أربعة مجالاتٍ منها الجمعة (والثلاثة الأُخرى: الحدود، والفيء، والصدقات)(*). ومن جهةٍ ثالثةٍ يضيف السرخسي حُجّةً تبدو (مثل الأثر المرفوع عن جابر؟) كأنما هي نوعٌ من أنواع **الاستصلاح**:

والسلطان شرطٌ من شروط الجمعة... لأن الناس يتركون الجماعات لإقامة الجمعة ولو لم يشترط فيها السلطان أدّى إلى الفتنة لأنه يسبقُ بعضُ الناس إلى الجامع فيقيمونها لغرضٍ لهم، وتفوت على غيرهم. وفيه، الفتنة ما لا يخفى فيجعل مفوضاً إلى الإمام الذي فوّض إليه أحوال الناس والعدل بينهم لأنه أقرب إلى تسكين الفتنة.

والذي يُفْهَمُ من طريقة الاستدلال من النصّ أنّ صلوات الجماعة العادية ممنوعةٌ وقت صلاة الجمعة. فالسرخسي يشير إلى أن أبواب المساجد المحلية (مساجد الأحياء) تكون مُقْفلةً أثناء صلاة الجمعة حين يتوجّه المسلمون على اختلاف فئاتهم إلى المسجد الجامع من أجل المشاركة في الجمعة (ص ٣٥ -

(*) إضافة من المترجم.

٣٦). ولأن الجمعة تقامُ مرةً واحدةً؛ تستطيع إحدى المجموعات نظرياً أن تحول دون مجموعةٍ أُخرى والصلاة بإقامة الصلاة قبل حضور الآخرين. ويتهدّد ذلك الجماعة بالفتنة (لكنّ هذا المثال الذي أورده السرخسي ربما كان فرضاً نظرياً من أجل تأكيد دور الجمعة في وحدة الجماعة). وربما كان هذا التهدُّد بالفتنة هو علة اشتراط السلطان لصحة إقامة الصلاة لأنه صاحبُ الحقّ في الإشراف، وإجراء الأحكام، ومنع الفتنة. أمّا تعبير الإمام في النصّ كلّه فيعني السلطان والوالي. ولكلّ مدينةٍ والٍ أو حاكم (مستقل؟). أمّا المصدر المسكوت عنه للتكليف بكلّ ذلك فهو الله. وهذا العالَم المصطلحيُّ كُلُّه شكليٌّ، وداثرٌ، وقانوني، وشامل. وليس في النصّ ما يفيد برأي السرخسي في (شرعية) القراخانيين، أو نوع التفويض الذي يمتلكونه. كما أنه لا يُشار إلاّ إلى المدينة أو القرية ولا تُذكَرُ المملكة أو الدولة أو دار الإسلام[٦].

أما العنوان أو الشرط الأخير الذي يذكره السرخْسي للجمعة فهو الإذن العامّ:

والإذن العامّ من شرائطها. حتى أنّ السلطان إذا صلّى بحَشَمِهِ في قصره فإن فتح باب القصر وأذِنَ للناس إذناً جازت صلاته شهدها العامة أو لم يشهدوها. وإن لم يفتح باب قصره ولم يأذن لهم في الدخول لا يجزئه لأن اشتراط السلطان للتحرز عن تفويتها على الناس. ولا يحصل ذلك إلاّ بالإذن العامّ. وكما يحتاج العامةُ إلى السلطان في إقامتها فالسلطان يحتاج إليهم بأن يأذَنَ لهم إذناً عاماً. بهذا يعتدل النظر من الجانبين (ص ٢٥).

ومن ملاحظة وتتبُّع كلّ الشروط والعناوين السابقة عند السرخْسي، يتبيّنُ لنا أنه فيما يتعلق بموضوع الجمعة على الأقلّ لا تبدو لديه اهتماماتٌ سياسيةٌ حقيقية. صحيحٌ أنّ السرخْسي يعرّف المدينة أو المصر بأنه ذلك المكان الذي تتوافر فيه سلطةٌ فعّالة (مثل: سلطان، قاضي، والي، إمام؛ لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام)؛ لكنه من جهةٍ ثانيةٍ لا يذكر شيئاً محدَّداً عن هوية تلك السلطة. وحديث جابر الذي يرد فيه القول: وله إمامٌ جائرٌ أو عادل - يُشْعِرُ بأنّ

---

(٦) الفكرة القائلة إنّ السلطان مختارٌ من الله كانت شائعةً بين كتّاب الديوان، ومعروفةً لدى الفقهاء؛ قارن بلامبتون؛ مرجع سابق؛ ص ٥٦ وما بعدها؛ ولنفس الكاتبة:
The dilemma of government in Islamic Persia, Iran, XXII, 1984, 57.

ملاءمة تلك السلطة، بل وتنفيذها لأحكام الشريعة؛ كلُّ ذلك ليس أمراً مهماً. فالظاهر أن المهمّ وجود السلطة، وليس صيغتها أو تطبيقها للعدالة. وتحت عنوان الخطبة يُعنى السرخْسي بالقضايا الدينية الأساسية (الله، النبي، والدعاء، وقراءة القرآن). لكن هنا أيضاً لا يبدو الفقيه مهتماً باستغلال الخطبة من أجل تطبيق بعض أجزاء المنظومة النظرية، أو لأهداف سياسية. ثم إنّ عرض موضوع السلطة بهذه الطريقة يجعله نظرياً وغامضاً: فليس هناك مصطلحٌ أو مفردٌ من المفردات المستعملة يتعلّق بالقراخانيين، كما أنه ليس هناك ذكرٌ لأمرٍ سياسيٍّ خارج حدود المدينة التي تُقامُ فيها الخطبة. أمّا السلطنة المدينية فتُسْتَغَلّ إمكانياتُها عند الضرورة من أجل إجراء الشريعة. لكن هذا الاعتبار أيضاً يمكن التغاضي عنه لأن السلطان أو الوالي يمكن أن يكون جائراً. فالأبرزُ في الاحتياج (الاجتماعي والديني) للسلطان هو مسألة قمع الفتنة، أي النزاعاتِ داخل جماعة المسلمين. فالصورة التي تبقى للسلطة الإسلامية في كتابات الفقهاء هي صورةُ محدوديةٍ وضعف؛ وواجبها الرئيسي حماية القيم الإسلامية، والوحدة الإسلامية. فمن الحقّ أن نقول هنا إنّ مشروع الفقهاء السلطوي لا يقدّم تنازلاتٍ كثيرةً لحكّام الوقت. وتحفظ هذه الصيغة التمييز بين مطالب الشرع، ومقتضيات الواقع. فالفقه لا يحاول تبرير الواقع؛ بل يحاول الاحتفاظ باستقلاليته تجاهه.

فإذا قامت في أي مستقرٍ حضريٍّ جماعةٌ مدينيةٌ فيها حاكمٌ فعّالٌ؛ فإنّ صلاة الجمعة فيها جائزة. وبهذا المعنى فإنّ شرعيةً ما أُعطيت لكلّ قوةٍ سياسيةٍ حتى لو كانت جائرة (وربما عنى الجَور هنا عدم التصرف بطريقةٍ عادلةٍ إلى درجةٍ ملحوظة). لكنّ هذه «الشرعية» لم تُعْطَ بشكلٍ مباشرٍ لدعم نفوذ القوة أو الحاكم. فصلاة الجمعة شعيرةٌ دينيةٌ واجبةٌ على كلّ المسلمين. إنّ عليهم أن يتجاوزوا كلّ تمايزاتهم المفرّقة، ويعلنوا انتماءهم إلى القيم الإسلامية العامة. أمّا الهدف الأساسي من إعطاء القوة السياسية شرعيةً ما فهو حماية القيم الإسلامية. فدعم القوة السياسية في المجتمع هو بهذا المعنى وبهذه الحدود. وهكذا فإن القوة السياسية أُعطيت شرعيةً إذ المعلوم أنّ الاستقرار الاجتماعي، والحكم السياسي المعقول؛ شرطان لا بُدّ منهما لازدهار الإسلام، واجتناب الفتنة. ويتوازى مع

هذا إلى حدٍّ ما إقبال أي نظامٍ سياسيٍّ ـ ولو ظاهراً ـ على دعم الشريعة والقيم الإسلامية بشكلٍ عامٍّ؛ والفقهاء بشكلٍ خاصٍّ ـ لأنهم ينشرون إلى حدٍّ ما أيديولوجيا طاعةٍ وخضوع.

وقد تكرر ذكر المستشرقين لتعبيرات الفقه الإسلامي عن الخضوع والطاعة للسلطة السياسية[٧]. لكنّ الاكتفاء بهذا الحكم العامّ، يحول دون الفهم الكامل للدقائق والجزئيات المحيطة بمواقف الفقهاء ونصوصهم في المجال السياسي. فليس هناك نصٌّ، أو أثرٌ مقدَّس؛ سواءٌ أكان حديث جابر أو غيره؛ يملك معنىً مطلقاً لا يتغير. بل إنه يكتسب معناه من مكانته في بنية الفكر. وهي بنيةٌ صيغت كشرحٍ على الوحي، ومحدودةٌ بحدود المهمّة التي صيغت من أجلها. ومن جهةٍ أُخرى فهي بنيةٌ ينبغي أن تُفهم في سياقٍ شامل. وبالرجوع إلى السرخْسي بعد هذه الملاحظات؛ نرى أن قوله بضرورة السلطان عادلاً كان أو جائراً لصلاة الجمعة خشية الفتنة في التجمعات الحضرية؛ لا يعني أنّ كلّ أشكال السلطة عنده متساوية. فلا شكّ أن بعض أشكال السلطة أفضل من غيرها. وقد ظلّ الفقهاء طوال قرونٍ يضعون الشروط، ويكتبون النصوص، عن الجماعة الكاملة والمثالية، ويدعون الناس إلى إقامتها ـ إنكاراً منهم لما كان يحدُثُ فعلاً وعلى مستوى الواقع. فالاتجاه السائد في الفقه الإسلامي ظلّ بدرجاتٍ متفاوتةٍ ولكنها ملحوظةٌ معارضٌ للنظام السياسي القائم (تماماً مثل معارضته لكلّ أشكال الفكر والتصرف التي لا يرى مطابقتها للسنّة النبوية).

سبق أن أشرت إلى أنّ تعبيرات السرخْسي عن الشروط الضرورية لإقامة الجمعة، تعني أيضاً استحقاقاً للحاكم على دعم القيم الإسلامية. أمّا في الواقع؛ فإنّ ذلك الدعم السلطاني كان محدوداً، أو شكلياً، أو غير موجودٍ، في أحيانٍ كثيرة. فصلاةُ الجمعة كان يقيمها إمامٌ صغيرٌ، ذو درجةٍ منخفضةٍ في هرم الوظائف بالمدينة والدولة. ونادراً ما اهتمّ الحكام والسلاطين بتأمين الشروط الضرورية لإقامة الجمعة. لكن ليست هذه وحدها هي حدود تفكير السرخْسي.

---

(٧) أرى تعبيراً جيداً عن ذلك في مناقشةٍ للامبتون؛ مرجع سابق.

فوضعُهُ الإذن العامّ بين شروط إقامة الجمعة، عنى من جانبٍ آخر، أنّ السلطان أيضاً يخضع للواجبات والأحكام التي تفرضها الشريعة. فإذا كان الحاكم يريد الثواب (من أي نوع) على صلاته؛ فإنّ عليه أن يجعلها مُتاحةً لعامة المسلمين ـ ليس لأن ذلك مُفيدٌ أو عمليّ ـ بل لأنّ عموم الجمعة وإمكانها مطلبٌ شرعي. وهكذا فإنّ للأمر جانبين. ففي الوقت الذي تعني فيه إقامة الجمعة التفويض الإلهي للسلطان؛ يصبح السلطان أيضاً خاضعاً للشريعة الإلهية. فبالتوازي مع الاعتراف بالسلطة (بضرورتها في الأهل) كمعطىً إلهيٍّ؛ كانت هناك جهودٌ حثيثةٌ للحيلولة دون سوء استعمال التفويض. فإذا كان الفقهاء قد دافعوا عن الطاعة للسلطان؛ فإن ذلك لم يكن انتهازيةً من جانبهم بل (أ) لأنهم رأوا ذلك مفيداً في إجراء الأحكام العملية التي لا يجريها في مجتمعٍ منظّمٍ غير السلطة الفاعلة. (ب) ولأنهم رأوا ذلك مفيداً في الحصول على اعترافٍ بهم هم كفئة بشكلٍ خاصٍّ، وبالقيم الإسلامية الشاملة بشكلٍ عامٍّ.

أملى السرخْسيُّ المبسوط على تلامذته وهو في السجن، الذي وضعه فيه القراخاني خاقان حَسَن. وبقي السرخسيُّ في السجن عشر سنوات (٤٦٦ هـ ـ ٤٧٧ هـ/ ١٠٧٣ ـ ١٠٨٤ م). ولا توضح كتب التراجم أسباب سجنه، بل تكتفي كلُّها بتكرار عبارةٍ واحدةٍ في تعليل ذلك الحبس الطويل: «وسُجِن عشر سنين لكلمةٍ نَصَحَ بها الخاقان». وهكذا تبقى أسباب سجنه غامضة. لكنّ ذلك الحبس مُفيدٌ في التذكير بأنّ تقليداً فكرياً ضخماً كالتقليد الفقهيّ الإسلامي إذا كان يرى ضرورة وجود سلطةٍ فاعلةٍ فليس معنى ذلك أنه أسقط حقَّهُ في النقد، وفي محاولة التأثير على تلك السلطة حتى لو كان ثمن ذلك تعريض الحرية الشخصية للضياع. فهناك في الفقه الإسلامي مواقف ـ تبدو ظاهراً عارضةً ـ وتنصبُّ كُلُّها على إدانة ما كان يحدث في الواقع. وتكون تلك الإدانة واضحةً أحياناً. يقول السرخْسيُّ في المبسوط (م٢/ ١٩٩) في باب أو فصل المَكْس إنّ النصوص والآثار الواردة في ذمّ العشّارين، وأصحاب المكوس، خاصّةً بأولئك الذين يأخذون أموال الناس غصباً وظلماً «كما هو حاصلٌ في زماننا»! ولا تتناول الذين يأخذون المال بحقّ. وهذه الجملة المعترضة القصيرة تتضمّنُ إدانةً صريحةً

لأعمال المكس والعشور لدى القراخانيين معتبرةً إياها غير شرعية. فلو اتبع القراخانيون الأسلوب الذي شرحه السرخْسي في **المبسوط** في جمع العشور لما وقعت عليهم اللائمة. وقد تمكن السرخْسيُّ من النقد والمطالبة بالتصحيح لأنه لا يصف ولا يبرِّر. إنه يعرض النموذج الشرعي، ويتعرض للواقع بالنقد آملاً أن يؤثِّر فيه إيجاباً. وهذا الاحتفاظ بالشريعة باعتبارها النموذج والمثال، مكّن السرخسيَّ من تدعيم موقعه وموقع فئته من الفقهاء في المجالين الاجتماعي والسياسي. وربما كان هذا هو السبب في تلك اللغة الباردة والمحايدة والشاملة والدائرة في عرض المسائل وحلولها. ذلك أنَّ السرخْسيّ يُحاولُ أن يتجنب الإيحاء بأنّ ممارسات القراخانيين هي ممارساتٌ شرعية، لكنه من ناحيةٍ أُخرى لا يريد إثارة الناس على القراخانيين: فالسلطة الفاعلة ضرورية. وهكذا فقد حاول التقليد الفقهيُّ الإسلاميُّ سلوك طريقٍ وسطٍ وصعبٍ بين الفوضوية المدمِّرة، وخطر دعم وشرعنة السلطة غير الصالحة. فإذا حاولنا استخلاص رأيٍ واضحٍ للسرخْسيّ في السلطة الشرعية؛ أمكن القول إنها السلطة التي تستطيع فرض الاستقرار والنظام؛ فتسمح للإسلام بأن يزدهر ويعلو. وكحدٍّ أقصى لما يمكن استخلاصه؛ إنّ القوة تكون شرعيةً تماماً إذا توافقت مع الشريعة. فالسُلّم متحرِّكٌ، (وغير آمنٍ بالنسبة للسلطة السياسية عند الفقهاء). فلم يكن هناك فقيهٌ كبيرٌ مستعداً للقول إنّ هذه السلطة أو تلك بلغت درجةً عاليةً من الشرعية[٨].

وهناك تفاصيل عن الوقائع المعاصرة، وجدت طريقها أحياناً لكتب الفقهاء؛ إمّا على سبيل الاستحسان أو الاستهجان أو لأسبابٍ أُخرى لم يعد ممكناً استنتاجُها. وكمثالٍ على ذلك فإنّ ملاحظات السرخْسي عن الإذن العامّ ليس لها سابقةٌ في كتب الفقهاء، كما أنها ـ في حدود علمي ـ لم تُدعَمْ بنصوصٍ مُوحاةٍ أو نصوصٍ حَنَفيةٍ مبكّرة. فربما كانت تشير إلى بعض العادات المحلية

(٨) أنا مهتمٌ في هذه الفقرات أن أقيّم مدى صحة رأي Gibb القائل أنّ مساعي الفقهاء كانت متجهةً بالضرورة لتبرير الوضع القائم؛ مرجع سابق؛ ص ١٤١ ـ ١٤٢.

المتصلة بإرادة حاكمٍ ما أن يصلّي في قصره مع حاشيته. وقد عبّر السرخْسي عن رأيه في أن الحاكم يملك واجباتٍ تجاه شعبه تتمثل في تمكين من يريد منهم من حضور الصلاة. فهو يحتاجهم من أجل صحة صلاته، كما يحتاجونه من أجل إقامة صلاتهم. والسرخسيُّ يرى أنّ ذلك مُفيدٌ في «اعتدال النظر من الجانبين». فالسلطان والناس على حدٍّ سواء موضوع خضوعٍ لأحكام الشريعة. لكن إذا مال السلطان خلافاً للعادة لإقامة الصلاة في قصره مع حاشيته سواءٌ أذِنَ للناس أم لم يأذَنْ لهم؛ فإنّ ذلك لن يكون طبعاً لإثبات حاجته للناس بل قد يكون المقصود عكس ذلك تماماً. فقد يكون باطن نصّ السرخْسيّ إدانةً للمظاهر الدنيوية لحكّام العصر.

أمّا عرض الشيرازي لقضايا صلاة الجمعة فيبدو لأول وهلةٍ أقلّ سياسيةً من عرض السرخْسيّ. ويرجع ذلك في الغالب إلى أمرٍ شكليٍّ بحت. فالفقه الحنفيُّ يسمحُ باستعمال الاستصلاح دليلاً حتّى في الجزئيات الفقهية. في حين يُصرُّ التقليد الشافعي على الرجوع للكتاب والسنّة فقط في تعليل الأحكام الشرعية. فيظهر الفقه الشافعيُّ للوهلة الأولى متحرراً من المحيط الاجتماعي والسياسي، ومُنْشَدّاً فقط إلى كلام الله وسنة رسول الله. ويبدو ذلك مفيداً في استخلاص الفقه من حقل الصراع السياسي، والحرية الضمنية بالتالي في نقد الواقع الراهن. ويستند الشيرازي مثل السرخسي إلى حديث جابر الذي ترد فيه العبارة: «وله إمامٌ جائرٌ أو عادل» (ص ١١٦). أمّا الشروط التي تقامُ في ظهر الجمعة فلا تختلف كثيراً عن تلك التي أوردها السرخْسي. بل إنّ الشروط التي أوردها السرخْسي مما يتعلّق بالمؤسسة ناقَشَها الشيرازي أيضاً فيما عدا الإذن العام. أمّا في المواطن التي يستخدم فيها السرخْسي مفرد أو مصطلح المصر أو المصر الجامع فإنّ الشيرازي يذكر البلد والقرية والوطن؛ مُشيراً بذلك إلى مستقرٍّ حَضَريٍّ أصغر من ذلك الذي يفترضه السرخسي. وهذه المستقرات عند الفقيهين ليست لها جوانب سياسيةٌ مباشرة. ولذلك تُشرح في كتب الفقهاء عادةً بوسائل أُخرى مثل عدد المباني، وعدد السكّان، وعدد المستقرّين البالغين

العقلاء الذين تُقامُ بهم الجمعة. (ولغياب المصر عنده)(*) فإنّ الشيرازيّ يميّز بين المكان الذي تجوز فيه الجمعة، والمكان الذي لا تجوزُ فيه بالإشارة إلى البدو؛ الذي تسوده حياة التنقل والترحُّل (ص ١١٧). وبذلك فإنّ الاستقرار شرطٌ لإقامة الجمعة بخلاف الجماعة البدوية. أمّا العدد الضروريُّ للجمعة فهو أربعون مصلّياً. ففي حين يشترط السرخسي للجمعة وجود المؤسسات السلطوية، يشترط الشيرازي وجود جماعةٍ مستقرة؛ متجاهلاً السلطة العاملة. وهذا الابتعاد عن ذكر السلطان كعنصرٍ مهمٍّ لإقامة الجمعة مميِّزٌ هامٌّ لعرض الشيرازي كلّه. ثم إنه عند مناقشة الخطبة كشرطٍ من شروط الجمعة يشير إلى أنّ الدعاء للسلطان فيها غير مُسْتَحَبٍّ (ص ١١٩). أمّا في مناقشته لمسألة السلطان وضرورته أو عَدَمها للجمعة فيقول:

السنة أن لا تُقامَ الجمعة بغير إذن السلطان فإنّ فيه افتئاتاً عليه. فإن أُقيمت من غير إذنه جاز لما رُوي أنّ علياً رضي الله عنه صلّى العيدَ وعثمانُ رضي الله عنه محصور. ولأنه فرضٌ لله تعالى لا يختصُّ بفعله الإمامُ فلم يفتقر إلى إذنه كسائر العبادات.

إنّ هذا يعني فهماً مختلفاً لذلك الشرط الذي يردُ في حديث جابر، والذي اعتبره الأحنافُ مُلْزِماً. والتبرير الشكليُّ لذلك: (أ) لـلأثر قيمته؛ لكنّ التعليل الفقهيّ يكمن في (ب) والذي يحرّر الجمعة من التلازُم مع السلطان. وهكذا فإنّ ذكر «إذن» السلطان ليس أكثر من تأدُّبٍ معه، أو أنه نوعٌ من التهذيب. أمّا من الناحية الفقهية فإنّ صلاة الجمعة لم تعدْ تابعةً في إقامتها لوجود السلطان أو إذنه مثلها مثل سائر العبادات (مثل الصلاة اليومية، والصيام، والحج.. الخ). فصلاة الجمعة حسب التقليد الشافعي ليست رمزاً لوجود السلطة الفاعلة أو ضرورتها. بل إنّ الجماعة هنا تبرُزُ بأحلى مظاهرها باعتبارها مجموعةً حَضَريَّةً مفتوحةً تعبّر عن ولائها لقيمٍ مشتركةٍ بالاشتراك في الجمعة. وهذه القناعة المشتركة للجماعة الواحدة، هي أمرٌ مستقلٌّ عن الحكّام وسياساتهم.

يبدو كُلٌّ من السرخسي والشيرازي مهتمين بحفظ الحدّ الأدنى من السلطة الاجتماعية والسياسية من أجل حماية القيم الإسلامية، وتأكيد التعبير عنها. أمّا

(*) زيادة من المترجم.

التقليد الحنفيُّ فينظر إلى المصر والمدينة، والسلطة العاملة فيهما من أجل خلق الشروط الضرورية لاستمرار الإسلام وازدهاره. وأمّا التقليد الشافعيُّ فيركّز أكثر على الجماعة الإسلامية المتوحّدة بالإيمان الواحد، والقيم والشعائر المشتركة - ومقودة ولا شكّ بالفقهاء. وقد ووجه التقليدان الفقهيان الكبيران بواقعٍ مؤدّاه تسيُّسُ صلاة الجمعة، واستخدامها أو استخدام الاجتماع والخطبة من أجل نُصرة الحكومة القائمة، وإسماع المصلّين آراءها؛ فضلاً عن اعترافهم بشرعيتها. وما كان هذا الموقف مرضياً للطرفين وبخاصةٍ أنّ المعارضة للسلطة كان يمكن أن تتجلّى في معارضة الجمعة والجماعة؛ فيُسيءُ ذلك إلى تلك القيم الواحدة، والمؤسسات الواحدة التي تعبّر بها الجماعة عن نفسها، والتي تشكّل أيضاً موقعاً للتعبير من جانب الفقهاء عن سلطتهم. فالتقليدان كلاهما يحاولان بطرائق مختلفة، وبدرجاتٍ مختلفةٍ؛ أن يُظهرا استقلاليتهما عن السلطان القائم. وقد احتفظت النظرية الفقهية باستقلاليتها فعلاً بغضّ النظر عن مقدار المساعدة التي كان يقدّمها المسجد للسلطة، وعن مقدار النفوذ الذي كان يتمتع به السلطان على المسجد. وما حدث فعلاً ليس جزءاً من الفقه، أو أنه ليس ضرورياً أن يكون كذلك؛ وفي الحدّ الأدنى: لم يكن كلُّ ذلك فقهاً. ويمكن هنا التدليل على أنّ الفقهاء بمسلكهم هذا عملوا بوعيٍ على استمرار مذاهبهم وتقاليدهم الفقهية. لقد رفضوا أن يرفعوا الأمر الواقع إلى مرتبة العُرْف الفقهي أو الشريعة؛ وبذلك احتفظوا لأنفسهم بحقّ النقد والاختلاف والتأثير.

ومن الأمور السياسية في صلاة الجمعة، أمرٌ، كان الفقهاء يتجاهلونه في كتبهم. ونعني به قضية تعيين الأئمة، والقواعد التي تحكم شؤون إدارة المسجد. صحيحٌ أنّ بعض وجوه هذه العملية يمكن العثور على كلامٍ فيه في كتب الفقهاء تحت عناوين ومسائل ضمنية أو مستترة في كتب الفقه التقليدية. لكنّ ذلك لن يضيف كثيراً إلى معارفنا حول ما كان يجري فعلاً. ويبدو هذا التجاهُلُ الفقهيُّ للقضايا العملية من مقارنة السرخسي والشيرازي بالماوردي، الذي حاول قبلهما بجيلٍ واحدٍ أن يوفّق بين الفقه والنظام البيروقراطي الذي كان سائداً في الدولة آنذاك. وقبل أن ننصرف لمراقبة كيفية فعل الماوردي لذلك، يحسُنُ أن نتوقّف

قليلاً عند انكماش السرخسي والشيرازي عن ذلك. فكلا الرجلين يناقش مسألة الإمامة في صلوات الجماعة، وليس في صلاة الجمعة[٩]. فيتشكّك السرخسي في جواز إمامة كُلٍّ من الأعمى، والبدوي، وولد الزنا، والرقيق، والفاسق. ويقرّر أنّ إمامة هؤلاء جائزة لكنّ غيرهم أفضل منهم. وسبب ذلك أنّ الإمامة من مواريث النبوة إذ كان النبيُّ الإمام الأول في الإسلام؛ فينبغي أن يشبهه رجالات المنصب من بعده بقدر الإمكان. ثم إنها المكان «الذي استنبتت منه الخلافة»[١٠] فينبغي أن يكونَ الإمام هو الأعظم في الناس. أمّا لماذا يفضّلُ عدمُ إمامة الأعمى أو الفاسق أو اللقيط؛ فلأنّ المقصود تكثير عدد المصلين لتحقيق معنى الجماعة؛ ومع إمامة هؤلاء يقلُّ عدد المصلّين فلا يتحقّق المقصود. ويتكرر التعبير القائل إنّ الناس يريدون أو لا يريدون كذا عدة مراتٍ في نصّ السرخسي. وينقل عن أبي يوسف (- ١٨٤ هـ) صاحب أبي حنيفة قوله بعدم استحباب إمامة الفاسق (صاحب هوى، صاحب بدعة) لأنّ الناس لا يرغبون أن يؤمّهم رجلٌ مثله. والتعليل نفسه يورده السرخْسي لعدم استحباب إمامة الأعمى. ويستند السرخْسي في آرائه في الإمام إلى حديث ابن مسعود القائل بأنّ إمام القوم أقرؤهم لكتاب الله، وأعلمهم بالسنة، وأفضلهم ورعاً، وأكبرهم سناً. لكنّ السرخْسيَّ لا يطبّقُ الحديث حرفياً إذ يقدّم الأفقه على الأقرأ للقرآن ويورد تعليلاتٍ شتّى لذلك بعضها فقهي وبعضها تاريخي ليقول في النهاية إنّ العلم الفقهيّ هو الأهمُّ بالنسبة لإمام المصلّين. على أنه لا ينسى أن يستثني في حالةٍ واحدةٍ وهي إذا ما كان الفقيه مدخولاً في دينه: «فالأعلم بالسنة أولى إلاّ أن يكونَ ممن يُطْعَنُ عليه في دينه فحينئذٍ لا يُقدَّمُ لأنّ الناس لا يرغبون في الاقتداء به». وهكذا فإنّ السرخْسي يضع تدريجياً قاعدةً لاختيار إمام الصلاة؛ وهو ذلك الرجل الذي يتمتع بميل وحبّ الأكثرية الساحقة من المصلّين. ويضيف لذلك أنّ الأعلم بالسنة، من بين أولئك الذين يحظون برضا الناس هو الأَولى بالمنصب.

---

(٩) السرخسي: المبسوط ١/ ٤٠ - ٤٢، والشيرازي ١/ ١٠٤ - ١٠٦.

(١٠) أرى أنّ هذه إشارة إلى الخلفاء الراشدين وبخاصة أبا بكر. ذلك أنّ السرخْسي لا يستعمل مفرد (خليفة) للتعبير عن أوضاعٍ معاصرةٍ له.

وهناك نوعٌ آخر من الشروط المتعلقة بالإمام في الصلاة لكنها تختلف عن تلك التي ذكرناها حتى الآن، وليس من السهل وضعها معها في سياقٍ متّصل. إنها تتعلق بالمِلْكية، ولها بُعدٌ مجازيٌّ قادرٌ على أن يضمّ الحكّام والوُلاة.

ويُكره للرجل أن يؤمّ الرجل في بيته إلاّ بإذنه لقوله ﷺ: لا يؤمُّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلاّ بإذنه. ولأنّ في التقدم عليه ازدراءً بين عشيرته وأقاربه. وذلك لا يليق بحسن[11] الخُلُق[*]. إلاّ أن يكونَ الضيفُ سلطاناً فحقُّ الإمامة له حيث يكون، وليس للغير أن يتقدم عليه إلاّ بإذنه (في نطاق سلطانه).

فربما كانت هذه العبارة (شبه المُقْحَمة) قد جاءت هنا من جانب السرخْسي ليوضّح ويعلّل حقّ السلطة السياسية في تعيين أئمة الجمعة. لكنه لا يقول شيئاً بعد ذلك عن هذه المسألة. وفيما يتصل بالشرطين: المِلْكية والسلطة؛ فإنّ الثاني مقدَّمٌ على الأول كما هو واضح.

أمّا مناقشة الشيرازي لمسألة الإمامة في الصلاة، فتتعلّقُ أيضاً، مثلها عند السرخْسي، بصلاة الجماعة لا الجمعة. وهو يعرض لمسائل تؤثّر في الإمامة في الصلوات أو في صحة الصلاة؛ لكنْ ليس من الضروري أن تُبطلها دائماً. مثل أن يكون الإمامُ صبياً أو امرأةً أو كافراً أو فاسقاً أو معوَّقاً غير قادرٍ على القيام. وتطول القائمةُ دون أن يكونَ واضحاً إنْ كانت نهائيةً أو كاملة؛ في حين لا يضع قواعد يمكن الاحتكام إليها. فلا شكّ أنّ تلك «العيوب» موروثة من التقليد الفقهيّ أو ظهرت من خلال التوليد والتشقيق في الجدالات الفقهية، ولم يكن مقصوداً وَضْعُ قواعد عامّة لها. ففي أكثر من مناسبة يظهر رأيان أحدهما يجيز الصلاة والآخر لا يجيزها مثل الصلاة وراء الأُمّي الذي لا يُحْسِنُ القراءة. وربما كان هذا النوع من النقاش مُفيداً في فهم أنّ الفقه وإن كان هدفه العام إيضاح السلوك الصحيح؛ ليس من الضروري أن يضع القواعد للسلوك العمليّ في كلّ حال. فهو يستكشف الإمكانيات المختلفة للشريعة الإلهية دون أن يكونَ معنياً في كلّ الأحوال بما يحدُثُ فعلاً.

---

(١١) يبدو أنّ أمراً كهذا دفع الشيرازي للقول إنّ صلاة الجمعة تجوز بغير إذن السلطان.

(*) عند الكاتب: الخَلْق (المترجم).

ولا تختلف آراء الشيرازي عن آراء السرخسي في المفضّل لإمامة الصلوات. فأولاهم بالتقدمة عند الأفقه ثم الأقرأ. كما أنّ صاحبَ المنزل أولى بالإمامة في داره. وإمام الصلوات المعينّ أولى بالإمامة في مسجده. وإمام المسلمين أولى بالإمامة في نطاق سلطانه لأنّ ولايته عامة، ولأنه راعٍ والمسلمون في سلطانه رعية؛ وتقديم الراعي أولى[١٢]. كان الشيرازي يعيش ببغداد، وكان مقرَّباً من نظام المُلْك (الوزير السلجوقي المشهور). ولا شكّ أنه كان يعرف البنية الإدارية والسياسية للدولة جيداً؛ لكنه رغم ذلك كلّه لا يوضّح المقصود بإمام المسلمين. وأفترض أنّ إمام المسلمين عنده كان ذاك الذي يملك السلطة الفعلية؛ وهو السلطان السلجوقي وليس الخليفة[١٣].

****

أمّا الأحكام السلطانية للماوردي ـ الذي يُحْسَبُ عادةً بين الأعمال الفقهية الشافعية ـ؛ فلا يقع في نفس التقليد الذي يقع فيه المبسوط للسرخْسي والمهذَّب للشيرازي. أقول هذا مع العلم بأنّ الشيرازي والماوردي ينتميان إلى المدرسة الفقهية نفسها؛ لكنْ ليس إلى التقليد نفسه. وعلى العكس من ذلك فإنّ السرخْسيّ والشيرازي، اللذين يختلفان في المدرسة الفقهية التي ينتميان إليها؛ هم أبناءُ التقليد نفسه. فقد كان عمل الماورديّ محاولةً لإدخال المؤسسات السياسية المعاصرة له كما تنظّمها وتديرها بيروقراطية البلاط؛ إلى مجال الفقه. فمبدؤه التنظيمي الذي أقام عليه عمله؛ لم يكن يخضع للمفاهيم التي سادت التقليد الفقهيّ منذ مالك والشافعي.. إلخ وحتى الشيرازي والسرخْسي؛ بل احتذى منظومةً أُخرى هي منظومة مؤسّسات السلطة القائمة آنذاك، مثل الوزارة، وإمارة البلاد؛ مما لم تُورِدْهُ كتب الفقه من قبل، ولم يدخل في النقاشات الفقهية. لكنه ذكر بعض ما سبقَ أن عالجه الفقهاء في مؤلفاتهم الشاملة مثل

(١٢) عن الحاكم كراعٍ ؛ قارن بعبارةٍ لأبي يوسف عند لامبتون؛ مرجع سابق؛ ص ٥٧.
(١٣) ليس هناك شكٌ في أنه في العهدين البويهي والسلجوق كان الأمير السلطان هو الذي يعيّن القضاة وخطباء المساجد. وانظر الملاحظة رقم ١٤.

تنظيم الجهاد، ومنصب القاضي، وإمامة الصلوات. (وهنا أيضاً يبدو الاختلاف المنهجيُّ بينه وبين الفقهاء الآخرين)(*).

عقد الماورديُّ إذن باباً للحديث في «الولايات على إمامة الصلوات». وهو بعد أن يقسّم الإمامة إلى ثلاثة أقسام هي: الإمامةُ في الصلوات الخمس، والإمامة في صلاة الجمعة، والإمامة في صلوات الندب؛ ينصرف مباشرةً لذكر ما افتقدناه عند السرخْسي والشيرازي. يقول الماوردي:

أمّا الإمامةُ في الصلوات الخمس فنصْبُ الإمام فيها معتبرٌ بحال المساجد التي تُقامُ فيها الصلوات؛ وهي ضربان: مساجد سلطانية، ومساجد عامية. فأما المساجد السلطانية... فلا يجوزُ أن يَنتدب للإمامة فيها إلاّ مَنْ ندبه السلطان لها وقلّده الإمامةَ فيها... فإذا قلّد السلطان فيها إماماً كان أحقّ بالإمامة فيها من غيره؛ وإن كان أفضل منه وأعلم.

وهكذا فالماوردي يقرّر هنا أنّ مساجد الجمعة هي مساجد سلطانية. وموقفُهُ هذا يشرح مسألتين كانتا غائبتين أو غامضتين عند السرخسي والشيرازي. فهو يقول من جهةٍ إنّ السلطان (وسنرجع إلى معنى هذا المفرد فيما بعد) ينبغي أن يكون مسؤولاً عن تعيين الأئمة في المساجد الجامعة. وهو يقول من جهةٍ ثانيةٍ إنّ الإمام المعيّن ينبغي أن يُقدّم على كلّ الآخرين؛ بسبب تعيينه من جانب السلطان فحسب. وليس من غير الممكن أن يكون هذا رأي السرخسي والشيرازي أيضاً. لكن رغم ذلك، ورغم معرفتهما لكتاب الماوردي؛ فقد آثرا أن لا يعبّرا عن نفسيهما بطريقته. ويعترف الماورديُّ نفسه أنّ الصلاةَ تظلُّ جائزةً حتّى لو اتفق المصلّون أنفسهم على الإمام دون الرجوع للسلطان. لكن رغم ذلك؛ فإنه يكرّر أنه إذا حدث أن عيّن السلطان إماماً بمسجد الجمعة فإنه لا تجوزُ إمامةُ غيره على الإطلاق ما دام حاضراً: «لم يكن لغيره أن يتقدّم فيها مع حضوره». أمّا في حال غياب المعيّن من الإمام دون تعيين نائبٍ له؛ فإنّ الناس يمكن أن يختاروا إماماً؛ لكنْ دون الافتئات على حقوق السلطان أو التوصُّل لإلغائها. وحتى في المساجد العامة، التي يختار الناس فيها عادةً إمامهم؛ فإنّ حقَّ الاختيار يعود للسطان في حالة التنازُع والخلاف.

(*) زيادة من المترجم.

وفي المساجد الخاضعة لأوامر السلطان؛ يمكن له أن يعيّن لها أكثر من إمام مع تحديد واجبات كلٍّ معيّن. فمقصد الماوردي من وراء ذلك كلّه اعتبار سيطرة السلطان على مساجد الجمعة شرعية. أو بتعبير آخر: إنّ الشريعة تُعطي السلطان الحقّ في السيطرة على مساجد الجمعة. ويمكن لقائلٍ هنا أن يقول إنّ الماورديّ لم يخالف هنا نصاً شرعياً أو فقهياً؛ لكنْ لا شكّ أنه خالف الروحية الفقهية العامة.

ويناقش الماوردي بعدها الشرط التي ينبغي توافرها في الإمام فيعود إلى خطّ الفقه القديم فيما يتصل بإمامة النساء والفسّاق والرقيق. ويفضّل الأفقه على الآخرين (الذين يعتبرهم متساوين إن غاب الأفقه). لكنّ تنازُلاته للفقه التقليدي ناجمةٌ عن تقريره الأول للمبدأ الأساسي؛ مبدأ تقدم حقّ السلطان على سائر الآخرين. فما دام حقُّ الإمامة قد ثبت وتحدّد؛ يستطيع أن يعود للتعبير عن التفاصيل والهموم الأُخرى بروحية الفقهاء ومفرداتهم. ولا تهمُّهُ كثيراً اختلافات الأحناف والشافعية في المصر/ القرية (فهو يُورِدُ الرأيين دون انتصارٍ لأحدهما) إذ أيّ مكانٍ يوجد فيه مسجدٌ للجمعة فإنه يخضع لسيطرة السلطان. لكنه رغم ذلك يعود لإدخال السلطان في حالة الاختلاف. فإذا تشاجر الإمام (المعيَّن من جانب السلطان) مع الرعية حول عدد المصلّين الذين تقام بهم الجمعة؛ فإنّ حسم الخلاف يعود في هذه الحالة للسلطان الذي يستطيع أن يحدّد للإمام أيّ الآراء الفقهية الأحقّ بالاتّباع. وعلى الإمام أن يعمل هنا على تنفيذ تعليمات السلطان (حتى لو اضطر أحياناً لتعيين نائبٍ عنه من أجل ذلك إذا كان النائبُ من الناحية الفقهية قادراً على تنفيذ تعليمات السلطان أكثر من قدرة الإمام). أمّا إن لم يفعل الإمام ذلك فإنّ تعيينه يصبحُ باطلاً.

إنّ هدف الماورديّ من وراء كتابه الشهير كان جَعْل التصرفات الإدارية المعاصرة له شرعية. ثم إن يوسّع آفاق الفقه بإدخال العناصر العملية جزءاً منه؛ تلك العناصر التي ظلّتْ حتى أيامه مُغفَلةً من جانب الفقهاء، بل وظلّت كذلك إلى أيام السرخسي والشيرازي. وقد حقّق ذلك أولاً بإدخال الإجراءات والمؤسسات الإدارية ضمن النقاش الفقهيّ. وحقّق ذلك ثانياً ببناء عملٍ

مستقلٌّ أدخل فيه كلّ المؤسسات والموضوعات؛ التي لم يكن الفقهاء يعالجونها، أو يعالجونها بطريقةٍ مواربةٍ وتحت عناوين متناثرة وغير مباشرة (كأنما ليتجنبوا الاعتراف بالواقع). وحقّق ذلك ثالثاً بالتصريح بحقّ السلطان في أن يسيطر ويعينّ ويموّل. . الخ في المجالات الدينية البحتة مثل الصلوات كما في المجالات الأُخرى. وكان التقليد الفقهيُّ حتّى أيامه يتجاهل الأمر ضمناً أو يدينه (كما في إنكار بعض أنواع المكس من جانب السرخسي)، أو يهدمه (كما في مصير الشيرازي إلى فصل الجمعة عن مجال عمل السلطان). وحقّق ذلك أخيراً بإعطاء السلطان الحقّ في التدخل في حالة الاختلاف لتقرير ما يجب تنفيذه من الإمكانيات المُتاحة. ولستُ أجزم هنا أنّ حلّ الماورديّ للاختلاف بإدخال السلطان فيه هو الأفضل. لكنني أجزمُ بأنّ السرخسي والشيرازي ما كانا يريان ذلك. ففي أعمالهما الفقهية حاولا أن يتركا للسلطان حدّاً أدنى من النفوذ والاعتراف. أمّا في حالات الاختلاف فقد تركاه بعيداً تماماً. ونوردُ فيما يلي مَثَلاً أخيراً لمحاولات الماوردي استيعاب التقليد الفقهيّ لصالح السلطان؛ وذلك في الفقرة الأخيرة من بابه في إمامة الصلوات عند الحديث عن الدعاء للسلطان. ونذكّر هنا أنّ السرخسي تجاهل الأمر تماماً، وأنّ الشيرازيّ قال إنه غير مُسْتَحَبّ. أمّا الماورديُّ فقد أقرّه كما أقرّ أمراً آخر تجاهله الفقهاء:

> ولبس السواد مختصٌّ بالأئمة في الصلوات التي تقام فيها دعوةُ السلطان اتّباعاً لشعاره الآن. وتُكْرَهُ مخالفتُهُ فيه وإن لم يرد به شَرْعٌ تحرّزاً من مُباينته.

إنّ هذه الإشارة للدعاء للسلطان تأتي هنا دونما إقرارٍ أو إنكار. ويمكن أن تخدم كدليلٍ على أنّ الماورديّ كان قادراً على «استغفال» التقليد الفقهيِّ عندما يرى ذلك مناسباً. وهذه الفقرة بالذات يمكن الاستئناسُ بها لمعرفة مقصد الماورديّ من وراء مفرد: السلطان. فهو لا يستخدمه كلقبٍ لصاحب منصبٍ معينٍ في الدولة. فالمناصب الرئيسية بالدولة كانت ثلاثة: الخليفة والوزير والأمير. وهو يشير إلى السواد الذي هو شعارُ العباسيين، أي شعارُ السلطة. وأفترض أنه يستخدم المفرد: سلطان لحياديته إذ لا يشير بالتحديد إلى الخليفة أو الأمير. ولو أراد لاستعمل المفرد المُشيرَ إلى أيٍّ منهما. فالأرجح أنه يشير بشكلٍ

عامٌ إلى السلطة الموجودة أو القائمة، ويريد أن يوحي ـ ولا شكّ ـ بإمكان النظر إليه باعتباره الخليفة أو السلطان حسبما يرى القارىء؛ كما سبق أن فعل في أبوابٍ سابقةٍ من كتابه.

إنّ رأي H. Gibb أنّ الماورديَّ ألّف كتابه لأحد الخلفاء في أواخر العهد البويهي؛ يبدو لي صحيحاً. واتجاه Gibb أنّ الماورديّ أراد أن يشرّع للخلافة مكاناً في الدولة البويهية القائمة. لكنني لا أعتبر نفسي مبالغاً إذا شبّهت رؤية الماوردي للخليفة آنذاك برؤيتنا اليوم للملك الدستوري: سيادةٌ عليا نظرية على كلّ شؤون الدولة، تتوازى مع الافتقار للقوة الفعلية في كلّ شيء. إذ في الواقع كان الأمير هو الذي يعينّ كلّ موظفي الدولة بما في ذلك أئمة المساجد، كما يوضّح الماورديُّ في بابه عن الإمارة. ويمكن أن يكون للخليفة نفوذٌ فعليٌّ في بغداد وضواحيها يحدُّ به بعض الشيء من سيطرة الأمير. أمّا في سائر أنحاء دولة الإسلام السني المشرقية فإنّ الأمير كان هو الحاكم الفعليّ؛ وأحياناً كان هو الحاكم القانوني؛ استناداً إلى نظرية الماوردي المعروفة (في إمارة الاستيلاء)(*).

فأرى أنّ ملاحظتي الماورديّ عن دعوة السلطان، ولبس شعاره (وهو خاصٌّ بالخليفة) هما جزءٌ من مبادرةٍ سياسية. والقصد كان إسباغ شرعيةٍ على الأمير البويهي؛ ربما من أجل تحقيق استقرارٍ سياسي ـ وإيجاد وظيفة في النظام للخليفة (الخليفة الدستوري). فلا أستطيع موافقة مقدسي في ذهابه إلى وجود فصلٍ في السلطات آنذاك، بين الخليفة والأمير(١٤): فالأمير كان يملك كلّ القوة، حتى من الناحية النظرية؛ وضعفه أو اضطراب سلطته في بغداد لبعض الوقت كان

(*) زيادة من المترجم.

(١٤) مقدسي؛ مرجع سابق ص ١٣ ـ ١٤. وقد يجوز أن يكون الخليفة القادر مستطيعاً أن يعين خطباء مساجد بغداد. وللمؤرخين المملوكيين، وكتّاب الديوان أسبابهم الخاصة للتأكيد على ذلك. أما الماوردي فيذكر في فصله عن الإمارة أنّ تعيين الأئمة لصلوات الجماعة والجمعة من حقّ الأمير (الأحكام السلطانية، طبعة القاهرة ١٩٧٣، ص ٣٠). ويؤكد نظام المُلك ذلك بالنسبة للعهد السلجوقي في سياست نامه.

(ed. Darke, Tehram, 1962, 56).

عـارضاً. والمـاورديُّ لم يكتب ما كتب من أجـل إعادة بعض السلطان للخليفة. فبعد كلمته عن دعوة السلطان مباشرةً؛ يقول الماوردي:

وإذا تغلّب مَنْ منع الجماعة كان عذراً في ترك المُجاهرة بها. وإذا أقامها المتغلّبُ مع سوء معتَقَده اتُبع فيها. ولا يتبع على بدعةٍ يُحْدِثُها.

لقـد كانت هـذه هي الكلمات الأخيرةُ في البـاب. فيبدو أنّ المـاورديَّ كـان واعيـاً بمدى ضعف السلطة. فيمكن أنـه لهذا السبب رأى أنـه لا بُـدَّ أن تُقـدَّمَ للسلطة السيـاسية، والإدارة البـيروقراطيـة، مساعـدةٌ معتبرةٌ من جـانب الفقه. ويتضمّنُ قـوله بلبس السـواد كراهيتـه لكلّ مـا من شأنـه أن تُشتمّ منه رائحـةُ المعـارضة للسلطة. لكنْ رغم انـدفاع المـاورديّ في دعم السلطة القائمـة؛ كان واعياً لاحتمال الانقلاب عليها ومجيء أميرٍ آخر ليس مناسباً من الناحية الـدينية. وربما كان في ذهنـه إمكان سيـطرة الفاطميـين. لكن البويهيـين أواخر أيـامهم لم يكونوا أكثر من عصابـاتٍ مسلَّحةٍ للسلب والنهب؛ ثم إنهم لم يكـونوا دائماً من أهل السنة والجماعة. وكان همّ الماوردي إعـطاء الاستقرار لأي حكـومةٍ قـائمةٍ؛ حتى ولو كلّفه ذلـك منحها شرعيـة كاملة. لكن الحكم رغم كـلّ شيءٍ يمكن أن يسقط. وعنـدها تنبغي متـابعةُ إقـامة الشعـائر الـدينية بغضّ النـظر عمّا حـدث ويُحـدِث، والبدء من جـديد بـاستجلاب الأمـير الجديـد إلى حظيرة الجماعة عن طريق إعطائه الشرعية.

لقـد تكررت في الـدراسات الاستشراقيـة الفكرة القـائلة إنّ الفقهـاء كـان يبررون الأمر الواقع. وأنا أشكّ في ذلك. فالتقليد الفقهيُّ السائـد لم يكن يريـد تبرير الأمر الواقع حسبما يظهر من كتـابات الشـيرازي والسرخسي. لكنْ عندمـا قُبل الماورديُّ باعتباره فقيهاً كبيراً ومجتهداً؛ صار من حقّ كلّ فقيهٍ أن يقـترب أو يبتعد عن السلطة والسلطان بالقدر الذي يشاء. وبين موقف الشيرازي الرافض للمؤسسات السياسية القائمة، وموقف المـاوردي القابـل لكلّ شيءٍ فيهـا؛ هناك عشرات المواقف البينية. وانطباعي أنه في الحقب السابقـة على العصر العثماني؛ كـان همُّ الفقه كبنيـةٍ نظريـةٍ فكّ الارتبـاط مع المؤسسـات السياسيـة القائمـة.

وموقف الماوردي، الذي قُبل بشكلٍ ظاهرٍ(*)، أضعف فئة الفقهاء؛ لأنه قرّبهم من السلطة السياسية إلى درجة الخَطَر. فالشيرازي يرى الجماعة الإسلامية كمثالٍ متحررٍ من المؤسَّسة السياسية. لكنْ لا يمكن استناداً إلى ملاحظته إقامةُ نظريةٍ معارِضةٍ للمؤسسات القائمة بشكلٍ إيجابيٍّ أو سلبيٍ. ثم إنّ السرخسي الذي حاول أن يقيم توازناً بين الدين والدولة؛ لم يخْلُ عرضُهُ من نقدٍ ومُقاومة. وهكذا أثبت الفقه أنه مَرِنٌ إلى حدّ إمكان استخدامه للتوصُّل إلى أهدافٍ سياسيةٍ متناقضة(١٥).



(*) هاجم أمام الحرمين الجويني (- ٤٨٥ هـ) الفقيه الشافعيُّ الكبير؛ الماورديّ وكتابه في «غياث الأمم في الثبات الظُلم».

(١٥) كان غرضي من هذا المقال إثبات أنّ الماورديّ مختلفٌ بوضوح عن السرخسي والشيرازي في أهدافه. وقد حاولتُ أن أثبت خلال المقال أنّ الأخيرين كانا يمثلان التقليد الفقهي السائد، وأنّ الماورديّ كان جديداً. ولم تكن هناك فرصة لإثبات ذلك بالتفصيل. فيمكن القيام بذلك بشكلٍ أوسع بالبدء بمالك والشافعي والشيباني.. الخ.

الدولة والمدينة

خالد زيادة

تقول الفكرة الشائعة، أن الدولة وليدة مجتمع مديني، وهو بدوره نتاج مدينة أو حاضرة متنامية. ونجد تأكيداً لهذه الفكرة لدى فلاسفة اليونان، وقد أخذ الفارابي عنهم فكرته عن المدينة السياسية الفاضلة.

وفي الأصل فإن ما يُعتبر انه دولة المدينة في زمن الرسول (ﷺ)، وفي عصر الخلفاء الراشدين يحفظ نوعاً من الازدواج في المغزى، لأنه يعني على السواء: نوع الحكم الذي انبثق عن مجتمع المدينة، ولأنه يشكل النموذج الذي صيغ لاحقاً، لمبدأ الدولة الاسلامية التي هي بمثابة مرجع أصولي وسلفي. وعلى نحو مقابل نجد أن التفكير العربي المعاصر، بوجهه الفلسفي أو التاريخي وحتى الاجتماعي، يعود إلى ابن خلدون ويستخلص من مقدمته ان المقر والدولة أمران متمهان بعضهما لبعض. وإحدى العبارات المعبرة نجدها في مقدمة الفصل الرابع من الكتاب الأول: «في ان الدول من المدن والأمصار، وانها إنما توجد ثانية عن المُلك» إذ يقول موضحاً: «ان البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة.. لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة، فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك، ثم إذا بُنيت المدينة وكُمل تشييدها بحسب نظر من شيدها، وبما اقتضته الأحوالُ السماوية والأرضية فيها، فعمر الدولة حينئذ عمرٌ لها، فإن كان عمر الدولة قصيراً وقفت الحال فيها عند انتهاء الدولة

وتراجع عمرانها وخربت. وان كان أمد الدولة طويلاً ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع تشاد والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح إلى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة وينفسح ذرْع المساحة كما وقع ببغداد وأمثالها»(١). ويستخلص من كلام ابن خلدون، تبعاً لبعض التحليلات، ان الدولة والمدينة صنوان متكاملان، يشكلان نموذجاً سياسياً مثالياً. ويمكن القول أيضاً بأن بعض المدن قد نما بفعل ازدهار الدول التي اتخذتها مقراً لها، وبفضل ما يرد اليها من مال الخراج. إلاّ أن بعض المدن الأخرى قد نما بفعل خطوط تجارية باعتبارها محطات وموانىء الخ. والحقيقة أن هذا النوع من المعالجة يبعدنا في النتيجة عن رصد علاقة الدولة بالمجتمع المديني في التاريخ العربي الاسلامي.

يستند التفكير السياسي الحديث في بعض جوانبه إلى نوع من الاعتقاد بأن الدولة الحديثة هي تطوّر لهذا المبدأ، ولهذه العلاقة التي تربط المدينة بالدولة. بحيث ان الدولة تنطلق من مركز مديني وتتوسع إلى حدودٍ، هي حدود القوم واللغة والأرض، فتنشأ الدولة القومية، تبعاً للمفهوم الغربي الذي أخذت به الشعوب غير الأوروبية منذ بداية القرن الحالي.

وبالرغم من رواجٍ مثل هذا الرأي، فإن دولة المدينة، إذا صح هذا المصطلح، ليست نواةً للدولة السلطانية أو الدولة القومية الحديثة، ليس فقط لأن كل نموذجٍ من النماذج الثلاثة يستند إلى أسس نظرية متباينة عن الأخرى، ولكن أيضاً، لأن كل واحدٍ في الأصل هو نموذج تاريخي نعثر عليه في تجارب وفي أزمنة مختلفة ومتغيرة. وما أسعى إليه هنا، ليس استعراض النماذج النظرية أو التاريخية للدولة السلطانية أو الدولة الحديثة، ولكنني سأتبنى خطاً مغايراً أعمل من خلاله على استكشاف الأسس التي وضعت الدولة في تناقض مع المجتمع المديني في التجربة العربية ـ الاسلامية، ولكل الأسس التي أدت إلى التسلط الراهن للدولة على المجتمع.

إن العرب المسلمين بناةُ مدن. وقد بنى بالفعل الفاتحون الأوائل مدينتي

---

(١) ابن خلدون: المقدمة. دار القلم ـ بيروت ص ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

الكوفة والبصرة. وإلى حدٍ بعيد فإن نشأة بعض المدن ونموها يُعزى إلى فاتحين أو خلفاء أو سلالات حاكمة؛ فالأمويون اتخذوا من دمشق القديمة عاصمة لملكهم. وبنى عقبة بن نافع القيروان في أفريقيا. وأمر المنصور ببناء بغداد. والمعز الفاطمي أمر بالقاهرة. إن هذه الأمثلة تخدم وجهة النظر التي ترى تضافراً في المعطيات، التي تشكل في نهاية المطاف النموذج الاسلامي المفترض. ولكن بعيداً عن هذه الأمثلة والمعطيات، وبعيداً عما توحي به من آراء، فإن معادلة أخرى تبين الأوجه المتعددة للتناقض بين المفهومين، أي الدولة والمدينة.

يمكن أن نميز بين المدينة كمكان اجتماعي ومسرح للإنتاج والعمل والسلطة، إذ كانت المكان الذي تستقر فيه الدولة، أو تشهد بعض مظاهرها وممثليها. وبين مفهوم المدينة الذي كان مجهوداً خالصاً للفقهاء، فالمصر الجامع ليس مكان اجتماع المؤمنين وسواهم فحسب، ولكنه تجسيدٌ للشريعة على المستوى العملي أيضاً.

كانت الدولةُ تجبي الضريبة وتحمي الأمن، وتشرف على حكم المدينة. ومع ذلك فإن الرقابة في المدينة كانت محط تنازع الفقهاء من جهة، والأمراء من جهة أخرى. كان المحتسب فقيهاً يتبع لسلطة القاضي، وقد أُنيطت به مهمة مراقبة الأسواق تبعاً للعمل بالمعروف والنهي عن المنكر، أي العمل والأخلاق. أما والي الشرطة فيتبع الأمير أي الحاكم ويراقب الأمن والأسوار. هذه الازدواجية كانت آخذة بالبروز منذ بداية تكوُّن أجهزة الدولة العربية في القرن الأول الهجري، إذ يقال أن زياد بن أبيه هو أول من اتخذ العسس، أي الشرطة.

وعلى خط مواز للممارسة اليومية للسلطة، فإن النظام الديني احتفظ باستقلاله عن النظام السياسي. فقد تطور الفقه بمعزل عن الدولة. وقد أصغى الفقهاء لأسس الشريعة واستجابوا لمتطلبات الحياة الاجتماعية. وشكلت المدينة فضاء تشريعياً، وخضعت لسلطة الفقهاء، في الميراث وتنظيم مسائل العمران، وتنظيم حياة العمل في الأسواق ومراقبة البيوع، وكذلك في تنظيم شؤون الجماعات الدينية. أما الدولة فقد طورت أجهزتها باعتمادها على «كتّابها» أي الاداريين ذوي الأصول الفارسية، الذين صاغوا قوانينها ومؤسساتها الضريبية

والبريدية والعسكرية. وحسب هاملتون جبّ «فإن النظام الديني كان قد رفض أية سيطرة تحاول التقاليد الاجتماعية العربية أن تفرضها على أي من مثله العليا في الدين والنظام، فلما تم النصر في مقاومة الشعوبية، رفض النظام الديني على النحو نفسه المفهوم الفارسي الذي يرى في الاسلام ديناً للدولة»(٢).

لقد بذلت محاولات عديدة، على المستوى النظري، لإيجاد الخطوط التي تصل الدولة بالدين وتلك التي تصل الدولة بالمجتمع المديني. ففي كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، نلاحظ ان الماوردي يحدّد رياسة المُلك بأربعة قواعد هي: عمارة البلدان وحراسة الرعية وتدبير الجند وتقدير الأموال(٣)، أي ان على مدبّر المُلك أن يؤمّن المرافق العامة، مما يفيد بأن شؤون الرعية متروك تدبيرها لأهلها. ويعترف الطرطوشي، بالازدواجية، حين يريد أن يجد الصلة بين الدين والدولة إذ يقول: المُلك والدين اخوان لا غنى لأحدهما عن الثاني(٤).

ومع ذلك فإن انفصال الدولة عن المدينة والمجتمع المديني، ما انفك يشق طريقه في عصور متأخرة في نموذج الدولة العسكرية، أي دولة التغلب، مع البويهيين والسلاجقة، وبشكل خاص مع المماليك. وقد أعطت دولة المماليك ١٢٥٠ ـ ١٥١٦، المثال على انفصال الدولة جسدياً عن مجتمع المدينة.

وأبعد تعبير عن هذا الانفصال يتمثل في انقطاع «سياسة الدولة» عن «الشريعة». وهو الأمر الذي يوضحه المقريزي (ت ٨٤٥/ ١٤٤٠ م)، فتبدو الدولة، تبعاً لكلامه، جسماً طافياً فوق مجتمع يدبّر شؤونه وفق قيمه وقواعده بنفسه ومن خلال قياداته الأهلية، يقول المقريزي:

«إعلم ان الناس في زمننا، بل ومنذ عهد الدولة التركية بديار مصر والشام، يرون أن الأحكام على قسمين: حكم الشرع وحكم السياسة.

---

(٢) هاملتون جبّ: دراسات في حضارة الاسلام. دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٤ ص ١٧.

(٣) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر. تحقيق رضوان السيد. المركز الاسلامي للبحوث. بيروت ١٩٨٧. ص ٢٠٧.

(٤) الطرطوشي: سراج الملوك. تحقيق جعفر البياتي. منشورات رياض الريس للكتب والنشر. ١٩٩٠، ص ١٩٦.

فالشريعة هي ما شرع الله تعالى من الدين. . أما السياسة، إنما هي كلمة مغلية (مغولية) أصلها «ياسة»، فحرفها أهلُ مصر وزادوا بأولها سيناً فقالوا سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام فظن من لا علم عنده انها كلمة عربية. وما الأمر فيها إلا ما قلتُ لك. واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتى انتشرت بمصر والشام، وذلك ان جنكز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق لما غلب الملك أونك خان وصارت له دولة، قرر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب سماه «ياسة»، ومن الناس من يسميه يسق. . . ولما تمم وضعه كتب ذلك نقشاً في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه فالتزموه بعده حتى قطع الله دابرهم. وكان جنكز خان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض»[٥].

نلاحظ في كلام المقريزي تركيزاً على انشطار الأحكام إلى شرعية وسياسية، وإصراره في رد السياسة، حتى من الوجهة اللغوية، إلى أصل غير عربي ولما كان جنكز خان الذي وضع قوانين السياسة لا يتدين بدين، فإن شيئاً لا يجمع السياسة بالدين. وفي بقية كلام المقريزي نجدُ شرحاً لانغلاق أمراء المماليك على قوانينهم، وكيفية تركهم الناس يحتكمون إلى الشريعة في تدبير أمورهم. يقول المقريزي:

«كثرت الوافدية في أيام الملك الظاهر بيبرس - أي في بداية أيام الدولة المملوكية - وملؤوا مصر والشام. وخُطب للملك بركة بن يوشي بن جنكز خان على منابر مصر والشام والحرمين. فغصت أرض مصر والشام بطوائف المغل وانتشرت عاداتُهم بها وطرائقهم. هذا وملوك مصر وأمراؤها وعساكرها قد مُلِئت قلوبهم رعباً من جنكز خان وبنيه. . . وكانوا إنما ربّوا بدار الاسلام ولُقنوا القرآن وعرفوا أحكام الملة المحمدية. فجمعوا بين الحق والباطل وضموا الجيد إلى الرديء، وفوضوا لقاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج. وفاوضوا به أمر الأوقاف والأيتام وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية، كتداعي الزوجين وأرباب الديون ونحو ذلك. واحتاجوا في

(٥) المقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. دار صادر - بيروت ص ٢٢٠.

ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكز خان والاقتداء بحكم الياسة، فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم والأخذ على يد قويهم وإنصاف الضعيف فيه على مقتضى ما في الياسة، وجعلوا إليه مع ذلك النظر في قضايا الدواوين السلطانية عند الاختلاف في أمور الاقطاعات لينفّذ ما استقرت عليه أوضاع الديوان وقواعد الحساب. وكانت من أجلّ القواعد وأفضلها حتى تحكّم القبط في الأموال وخراج الأراضي، فشرعوا في الديوان ما لم يأذن به الله تعالى»[٦].

ليس ثمة ما هو أبلغ من كلام المقريزي في وصف انقطاع سياسة الدولة عن الشريعة المتروكة للعلماء، لينفذوا أمرها بين الرعية، أي داخل الجماعة في المدينة أو المصر الجامع.

إن الدولة المملوكية لم تنشأ من فراغ، ولكنها تمثل خطوة أخرى في تصلب قوانين الدولة وابتعادها عن المجتمع. والدراسات حول المماليك تساعدنا على فهم شكل السلطة والطبقات الوسيطة. ففي الوقت الذي تكونت فيه طبقة الخاصة من السلطان وحاشيته والأمراء والمماليك ذوي الرتب العالية والموظفين[٧]. نشأت طبقة اجتماعية ثانية سميت الأعيان، التي أشارت بشكل خاص إلى العلماء القياديين والزعماء الدينيين الخ[٨]. وقد قامت صلاتٌ ونوعٌ من التحالف بين العلماء الذين هم «حكام المدينة الفريدون» - والتعبير للمؤرخ لابيدوس - وبين أمراء المماليك، إذ اعتمد العلماء على نظام عسكري لتحقيق الانضباط في المدن وقمع البدع والعنف[٩]. وحسب لابيدوس أيضاً فإن حياة المدن خضعت لسلطة العلماء ما عدا حقلان: الدفاع عن المدن والسيطرة على الموارد الريفية[١٠]. ويمكننا أن نستنتج إذاً، بأن المجتمع المديني، بالرغم من

---

(٦) المقريزي: المرجع السابق.
(٧) لابيدوس: مدن الشام في عصر المماليك. ترجمة سهيل زكار. دار حسان للطباعة والنشر. دمشق ١٩٨٥ ص ١٣٤.
(٨) نفسه. ص ١٣٩.
(٩) نفسه. ص ١٤٥.
(١٠) نفسه. ص ١٨٤.

تداخل قياداته بأمراء المماليك تبعاً للضرورات، فقد احتفظ باستقلاله عن الدولة وتمكن من اختيار ممثليه.

اتسعت الشقة بين السياسة من جهة والشريعة من جهة أخرى، في المراحل اللاحقة. فعند قدوم العثمانيين إلى بلاد الشام ومصر حملوا معهم يسقهم، أي سياستهم وقوانينهم. هذا ما يذكره ابن أياس في مناسبات عديدة من تاريخه، مثل: «قُرىء عليهم مرسوم الخندكار (السلطان) وذلك على طريقة اليسق العثماني»[(١١)].

أصبح الانقطاع بين الشريعة والقانون التعبير النموذجي عن انفصال الدولة عن المجتمع. يذكر نجم الدين الغزي حواراً جرى بينه وبين أحد الولاة. يقول:

«فتذاكرنا، ان سياسة الشرع، هل هي أبلغ من سياسة القانون، أو سياسة القانون أبلغ؟ فأجبته إلى الأول، ومال هو إلى الثاني»[(١٢)].

وإن دلّ هذا الحوار على شيء فإنما يدلنا على وجود موقعين، وسلطتين ومرجعين، بحيثُ يوضع القانون على ذات المستوى من الشريعة. وفي الوثائق الشرعية العائدة للحقبة العثمانية، والتي تقدم لنا نماذج متكررة لممارسة وتطبيق الأحكام، نلاحظ كيف ان الانفصال بين الميدان الذي يعمل ضمنه «حكّام السياسة» ـ وذلك الذي يعمل ضمنه «حكّام الشرع» قد تم وأصبح أمراً مألوفاً[(١٣)]. والواقع ان الدولة العثمانية باعتمادها قوانينها منذ أيام السلطان محمد الثاني وحتى السلطان سليمان القانوني، دفعت باتجاه رسم الحدود بين الميدانين،

---

(١١) ابن أياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور. الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٤. جزء ٥. ص ٤٢٨.

(١٢) نجم الدين الغزي: لطف السمر وقطف الثمر. تحقيق محمود الشيخ. منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٨١. القسم الأول ص ٣٠٥.

(١٣) «لحق ذلك علم مولانا وسيدنا الحاكم الشرعي الموقع هذا الكتاب.. عرّف مولانا حاكم السياسة أن.. الخ» سجل ٢ ص ٣٤١ من سجلات محكمة طرابلس وقد عُرف الولاة باسم: حكام السياسة، القانون، العرف. مقابل حكام الشرع أي القضاة.

أي بين حكم القوانين والسياسة من جهة، وبين حكم الشرع والفقه من جهة أخرى.

وإذا كانت المدينة تأخذ شكلها وتركيبها وفقاً لأحكام الفقهاء، فإن الفقهاء كانوا عرضة لأن يفقدوا جزءاً من رقابتهم على المدينة، بفضل القوانين التي تضعها الدولة العثمانية والتي ترسم حدوداً فاصلة بين جماعات المهن والأديان والأجناس، نتيجة للأنظمة الحرفية الضيقة التي طبعت كافة الجماعات المدينية. وتهمنا الآثار التي نجمت عن هذه الأنظمة والقوانين التي رسخت شبكات اجتماعية، وصبغت التركيب الانساني في المدينة بصبغتها. ومع ذلك يمكن القول، بأن جزءاً من هذا التقسيم كان يكمن في أحكام الفقهاء أنفسهم. إلا ان القوانين السلطانية كانت تصلب الفوارق بين الجماعات وتفقد المدينة وحدتها. ولم يتيسر للفقهاء مقاومة هذا الاتجاه المتنامي بفعل تبلور جماعات مدينية منغلقة على ذاتها وعلى دساتيرها الخاصة بها. وبالمقابل فإن الفقهاء أنفسهم كانوا يتحولون إلى هيئة تكتسب خصائص الجماعات ذات الطابع الحرفي.

ومع ذلك، فإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى، نلاحظ ان الحيّز الذي تشغله الدولة ممثلة بحكام السياسة، في حياة المدينة بل في حياة الأفراد، لا يتعدى أن يكون حيزاً جزئياً وجانبياً. ان الدولة ترعى جماعاتها من خدمة إدارتها وعسكرها. وتترك للحاكم الشرعي أن يدبر شؤون العامة وفقاً لأحكام الشريعة، بل تترك للهيئات الأهلية أن تتدبر شؤونها، بما في ذلك جمع الضرائب عبر مشايخ الحارات ومشايخ الحرف. وقد تكفّل نظام الأوقاف بدفع مرتبات رجال الدين والمدرّسين، وبناء وإصلاح المساجد والمدارس، بل تنظيم أعمال الخير ومساعدة المحتاجين وقد استمر العلماء والأعيان بلعب دور الوساطة بين حكام السياسة من جهة وبين العامة من الناس من جهة أخرى. لكن الدولة عبر ممثليها لم تكن موضع مطالبة، إلا فيما يتعلق بتخفيف الضرائب أو تأجيلها أو رفع ظلم حكّام السياسة وأعوانهم.

إن المجتمع المديني كان يعيش وفق ما اعتبره حكم الشريعة تبعاً للأحكام

الفقهية. وبهذا المعنى فإن الشريعة كانت متحققة في المجتمع على نحو ما، حتى لو كانت الدولة تسير وفق قوانينها وأعرافها.

تطرح الحقبة الحديثة أمامنا إشكالات من نوع آخر. ومن الناحية التاريخية، فإن الدولة (العثمانية) هي التي أخذت بالتحديث، واستعارت وتمثلت مفاهيم الدولة الأوروبية. وحين فعلت ذلك كانت تأخذ في حقيقة الأمر ما يناسب تعزيز قوتها ويناسب مصلحتها. ومن الوجهة التاريخية البحتة فإن السلطان عثمان الثاني المقتول عام ١٦٢٢، في بدايات القرن السابع عشر، كانت لديه فكرة إقامة دولة مركزية، تعتمد على جيش من أهل الأناضول، بدلاً من الجيش الانكشاري الذي يتكون من الأسرى والأرقاء ويحكمه اقطاعيون عسكريون وكانت لديه نية تقليص نفوذ العلماء(١٤). وليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد، بأن هذا السلطان، في هذا الوقت المبكر نسبياً، قد تأثر بأية أفكار خارجية أوروبية. ونستطيع أن نقدّر بأن الأزمة الاقتصادية من جهة وتناقضات الفئات الحاكمة هي التي دفعته إلى هذا المشروع الذي لم يتحقق، ودفعه إلى ذلك النظر إلى مصلحة الدولة التي يقف على رأسها. وقد مضى السلاطين من بعده في نفس الوجهة التي اختطها. وخلال القرن السابع عشر نلاحظ ان بعض أفراد من طبقة الكتّاب، أي العاملين في أجهزة الدولة وخدمة السلطان، قد أعدّوا رسائل تدور حول كيفية استعادة الدولة لهيبتها وفرض رقابتها على القوى الأخرى، العسكر والعلماء. وإذا تتبعنا مسار القرن الثامن عشر نستطيع أن نلاحظ كيف ان الدولة العثمانية كانت آخذة بتدعيم وتوسيع مبدأ الدولة، بواسطة كتّابها وادارييها، الذين شرعوا بصياغة مفهوم لدولة تراقب المجتمع وتحكمه بواسطة جيشها المنظم وأجهزتها الادارية. والحقيقة ان توسيع أجهزة الدولة كان يعني العمل بالقوانين على حساب الشريعة. وقد ظهرت نتائج ذلك في وسط القرن التاسع عشر، تبعاً لتحولات بطيئة ومتعثرة، لم تستكمل إلا في مراحل لاحقة. وكان من نتائج ذلك إحلال المحاكم المدنية مكان الشرعية،

(١٤) SHAW, S, Histoire de L'Empire ottoman et de la turquie Editions Horvath 1983. PP. 275-276.

وتوسيع المعاهد على حساب المدارس الدينية. وقد اقتضى تدعيم مبدأ الدولة ضرب وإلغاء القيادات الوسيطة وتعطيل بل إلغاء دورها في المجتمع المديني، لصالح الأجهزة المرتبطة مباشرة بالحاكم والدولة. وباختصار فإن الأمر كان يعني في غايته، إحلال مبدأ الدولة على حساب المدينة ومجتمعها واستقلاليته، أي إلحاق المجتمع بالدولة.

لدينا في تجربة محمد علي باشا في مصر المثال النموذجي على ذلك، إذ تم خلال عهده تقليص نفوذ العلماء وإرجاعهم إلى حدود الوظيفة الفقهية الضيقة. وحُلت تنظيمات الحرف وقُيدت الطرق الصوفية، واعتُبرت الأرض ملكاً للعاهل. وألغيت بالتالي كل أشكال التمثيل التي كانت تتمتع بها الطبقة الوسيطة، أي طبقة الأعيان من رجال الدين والتجار، بالمقابل. أخذت أجهزة الدولة تتوسع عبر الخبراء والمتعلمين من أبناء البلد الأصليين الذين خدموا كفنيين ومدرّسين، وأخذت الدولة على عاتقها شؤون العلوم والصناعة والزراعة، وباختصار تحديث المجتمع من أجل خلق الدولة القوية، التي ليست كذلك إلا بمقياس إضعاف ما تفترضه خصومها أي ممثلي المجتمع. وتبعاً لهذه الخطة، حدث تدمير منهجي للمؤسسات المدنية لصالح أجهزة الدولة التي أوكلت إلى نفسها مهمة مراقبة المجتمع وتدبير شؤونه بنفسها.

بطبيعة الحال، لم تأخذ التجارب العربية في الحقبة الحديثة مساراً واحداً، ولكنها اشتركت في استلهام مبادىء الدولة والقانون الغربيين، مما أدى إلى بروز دول لا تكتفي بالسير وفق أعرافها وقوانينها، ولكنها أرادت أن تجعل من قوانينها ودساتيرها قوانين ودساتير للمجتمع على حساب عقائده وقيمه.

والمفارقة التي يجدر أن نسجلها هنا، تكمن في ان أبناء المجتمع المديني من الأهلين، حين بدأوا ينخرطون في جسد الدولة، كانوا يقدمون مبدأها ويرفعونه فوق المجتمع الذي انبثقوا منه. والحقيقة ان الدولة المملوكية ومن بعدها العثمانية، كانتا غريبتين عن المجتمع الذي حكمتاه خلال قرون متوالية.. وحين أخذ أفراد من الأهالي يحلّون في الادارة ويلحقون بأعمال الحكومة، أسهموا قبل سواهم في تعزيز مبدأ الدولة على حساب المجتمع المدني. وتندرج ضمن هذا

السياق أعمال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وسواهما. فقد عملا على بلورة مفهوم لدولة ترتفع فوق المجتمع وتحكمه؛ يقول الطهطاوي:

«فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظيمتين، إحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيتهما القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان»(١٥).

كان الطهطاوي متأثراً بالنموذج الفرنسي، ومندهشاً بقوة فرنسا وعلومها ونظامها. وهو يتحدث عن الحرية، ويتخيل حرية المجتمع المدني، إلا ان كلامه لا يمهد إلا لدولة ترتفع فوق المجتمع، بل دولة تسبق المجتمع وتسيّره، فبدونها تنعدم المصالح وتعم المفاسد.

إن الآمال بقيام دولة قوية لا يعبر عنها العاهل فقط، بل تصبح مدار اهتمامات المتعلمين الجدد الذين يجعلون الدولة نقطة ارتكاز في أعمالهم والخط الجامع لأفكارهم، فيستبقوا خطواتها ويرسموا لها مسارها، ويتوسلون في سبيل ذلك لغة العلوم الانسانية والحقوق، التي وُضعت من جانب المثقفين في خدمة تصور الدولة التي لم تتحقق بعد. وحسب فرنسيس مراش:

«ان الانسان إذا كان متعبداً لأحكام دولة التمدن والصلاح يكون داخلاً في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الانسانية. على انه إذا كان ذلك التعبّد لازماً فتلك الحرية ملزومة، لأن اعتناق الانسان واجباته لا يدعى عبودية، ولكن إذا كان الشخص معتوقاً من رق تلك الدولة فهو يكون بالضرورة داخلاً في عبودية ضدها تبعاً لمقتضى الحال»(١٦).

انه تبشير نموذجي بمبدأ الدولة التي ترتفع فوق المجتمع، والتي يقتضي

---

(١٥) الطهطاوي: المؤلفات الكاملة. المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٧٣ المجلد الأول ص ٥١٦.

(١٦) انظر رئيف خوري: الفكر العربي الحديث. دار الكشوف ـ بيروت ١٩٧٣ ص ٢٢٧.

الخضوع لها نفي كل إيمانٍ بسواها. ومراش في النص السابق لا يفعل سوى انه يستبدل الله في الخطاب الديني بالدولة في الخطاب السياسي.

وقد تكونت بالفعل الفكرة القائلة بتناقض الدولة مع الدين. وهو أمر ليس خاطئاً تماماً، ولكن المسألة طُرحت في نهاية القرن التاسع عشر من وجهة نظر الدولة بطبيعة الحال. وبناءً على ذلك، فإن المجتمعات الشرقية إذا كانت دينية فإنها لا تستطيع أن تخلق من ذاتها مفهومها المرتجى، كما يريده المثقفون. ان شبلي الشميل يرى بأن التناقض يقوم بين مفهومين للدولة في الغرب والشرق، وهو يقول: «إن الفرق من عهد أبقراط إلى اليوم بين حكومات المغرب (يقصد أوروبا) وحكومات المشرق، ان تلك تحكمها شرائعُها (يقصد قوانينها) وهذه تحكمها الملوك»[١٧].

كان مثقف القرن التاسع عشر يرسم نموذجاً لدولة عصرية على النمط الأوروبي، ويضعها في مواجهة الوعي المديني لدى العلماء. ان تفوقاً في التعبير عن مفاهيم الدولة القائمة على الحرية والمساواة، سيزاحم صورة المدينة التي صاغها الفقهاء، وصاغتها العصور الأخيرة بجماعاتها المنغلقة على ذاتها. ان استقرار المدينة كما ارتسم خلال قرون ماضية كان في طريقه إلى التصدع وسط تحولات تلك المرحلة. وكانت البيئات التي خرج منها «الكتّاب» ثم «المثقفون»، هي الأسرع في كسر الأنظمة المدينية التقليدية. وكان انهيار نظام الطوائف الحرفية علامة على عجز الأطر التقليدية في مواجهة التطورات في مجالات العمل. والحقيقة ان العلماء كانوا أسيري أجهزتهم المعرفية، ومن هنا فإن الأفكار التي بشر بها المثقفون خلال القرن التاسع عشر، وفي نهايته بشكل خاص، كانت تملك جاذبية استقطاب الأنصار والمؤيدين. فحلّت تدريجياً مكان الوعي المديني الذي يعبّر عنه العلماء وتتمسك به الفئات الوسيطة التقليدية التي كانت تعيش مرحلة فقدانها لدورها التقليدي. إن الدولة كانت في طريقها عبر المثقفين، وعبر أجهزتها الحديثة التكوين، لتسجل انتصارها على المجتمع المديني.

(١٧) نفسه ص ٢٦٣.

تبدو الدولة التي تحتل المحور الرئيسي في تفكير المثقف وكأنها نقطة الارتكاز في نشوئه أيضاً. ومن جهته فإنه يظهر وكأنه الناطق باسم الطبقات الحاكمة. وقد لعب المثقف، حتى في الأوقات التي كانت فيها الدولة تستعبده، دور الوسيط بينها وبين ثقافة الغرب، باعتباره وسيط العلوم والحداثة. كان المتعلمون ينقلون العلوم القابلة للاستخدام والتطبيق في خدمة مشاريع الدولة. إن المثقف ليأخذ في هذه الصورة الأولية شكل التقني، وفي مرحلة لاحقة، فإن الانسانيات والاجتماعيات تصبح الميادين التي يجعلها خاصته، ويعبر عن نفسه من خلالها ويستخدمها من أجل تعميق أسسها التاريخية واللغوية وغير ذلك.

يجعل المثقف من الدولة قيمة سابقة للمجتمع، فلا مجتمع مدني بدونها، وحين تضرب القوى الوسيطة وتأخذ بتصفيتها، تصبح الكائن الحي الوحيد من الوجهة النظرية. فهي التي تخطط وتصمم وتنشيء الصناعة وتؤسس المدارس وتعدّ خطط التنمية وتضبط فوضى المجتمع. وحين تعجز عن تحقيق كل ما يُعلق عليها من آمال، يُفسر الأمر بأنه نقصٌ في التطبيق والتخطيط. وحين تُنتقد، فليس لهيمنتها، ولكن لأنها لم تسرع في تحديث المجتمع، أي في إحكام سيطرتها عليه.

إن الدولة، تبعاً لذلك، لتبدو رائدة التحديث. وهي تناهض القوى الاجتماعية التقليدية على أساس هذه الدعوة، لكن التحديث كما في التجربة العثمانية المبكرة، أو في التجربة المصرية العائدة للقرن التاسع عشر، هو ذريعة للقوة، التي تجعل من الدولة أقوى من كل طرف أهلي أو وسيط.

إن بروز مفهوم «الدولة الاسلامية»، لا يبدل الكثير من الأمور، إذ ان هذه الدعوة ظهرت كرد فعل على تطور علمانية الدولة. وإذا كان المثقف العلماني يريد أن يلحق المجتمع بالدولة، فإن ما يريده الاصلاحي السلفي هو إلحاق الدين والمجتمع بالدولة التي ينشدها. ان ما يجمع الاصلاحي إلى العلماني إيمانهما المشترك بأولوية الدولة وارتباطهما بها كهدف منشود مهما اختلف شكلها أو رسمها.



التصوّف والسلطة

نماذج من القرن السادس الهجري في المغرب والأندلس

جورج كتوره

- I -

تبدو العلاقة بين التصوف والسلطة علاقة مستغربة في بعض جوانبها. فالتصوف قد يكون في ذهن البعض، بل في ذهن الغالبية أمراً فردياً، شأناً يعني صاحبه دون ما عداه من أفراد أو جماعات أو مؤسسات وعلى رأسها السلطة السياسية. لكن هذه الحالة ستظل الحالة الأكثر مثالية، الحالة النظرية التي لم تتحقق يوماً ما، مع ما تبدو عليه من بديهية ومن وضوح يفرض نفسه ويبتعد عن كل برهان. لا يعني ذلك أن العكس صحيح كلياً أيضاً، فثمة متصوفة ابتعدوا فعلاً عن السلطة أو لنقل عن السياسة بوجه عام. للاستدلال على وجه العلاقة سنختار بعض الأمثلة التي قد لا تحدد الكثير في موضوعنا إلا أن ما نتوخاه منها ومن مقارنات رديفة سيؤكد حتماً على أوجه الترابط بسلبها وبإيجابها.

قد لا يختلف التصوف باعتباره ثقافة من نوع معين عن الحركات الفكرية الأخرى التي قامت منذ مطلع العصور الاسلامية، والتي أسهمت جميعاً بدور سياسي ما، من خوارج وقرامطة ومذاهب أخرى، إلى المعتزلة والأشاعرة ومن كان معهم أو من كان ضدهم. لقد حاولت هذه الفرق وبدرجات متفاوتة من التوفيق ان تجد لها دوراً سياسياً إن بالوصول المباشر إلى السلطة وفي أماكن ومواقع محددة أو بالتحالف مع النهج السياسي القائم في محاولة أن تكون أفكارها

بمثابة الايديولوجية التي تسيِّر سياسة الدولة، اشارة هنا إلى مبدأ الاعتزال، الذي جهد أصحابه في البحث عن موقع داخل سلطة العباسيين[1].

وليس غريباً أن يكون مثلنا الأول مثلاً مشتركاً بين التصوف والاعتزال والسياسة. وكأنه الخيط المشترك الذي يربط ثقافة بأخرى وهذه وتلك بالسلطة على أعلى مستوياتها.

الحقبة الأولى، والحدث الأول يتمثل في الحسن البصري (٢٠ - ١١٠/٦٤٢ - ٧٢٨). شيخ الصوفية الأول، أو أول رجال التصوف بنظر العديد من المؤرخين لهذا الجانب من الثقافة الإسلامية، أو لهذا الجانب من الحياة الإسلامية. فالحسن البصري الذي آثر الاعتزال، سياسياً أو فكرياً أو حتى اجتماعياً كي لا يكون شاهداً على ما يحدث في أيامه، الحسن البصري الذي اختار الزهد والتقوى ليصبح فيما بعد مثالاً لرجال التصوف في سلوكهم على الأقل، في تقديمه لأحوال تقوم على العزلة والتقوى والزهد مما سيتعزز فيما بعد ليصبح من ضمن مبادىء التصوف ومن مستلزماته، الحسن البصري شيخ العلم والزهد لم يكن بعيداً عن السياسة وإن رغماً عنه. فبعد اعتزاله وربما بسبب ذلك ولما شاع عنه من علم ومعرفة وتقوى، ولما تحلق حوله، ربما، من مريدين باتوا يشكلون جماعة، ولما شاع عنه من أقوال سيكون لها شأو كبير فيما بعد[2]، لهذه الأسباب مجتمعة أو منفصلة أصبح الحسن البصري مستشاراً لرجال السياسة وإن بالمراسلة. ابتعد عن السلطة برجالها ومؤسساتها ومتاعبها، فذهبت هذه اليه تسأله رأياً وتطلب منه موقفاً.

ما أُشير إليه يتعلق تحديداً بالمراسلات التي تمت بين الخليفة الأموي

---

(١) قد لا يكون الاعتزال أول مذهب فكري عمد بعض الخلفاء لإعطائه صبغة رسمية وفرضه بصورة شرعية. فالخوارج أيضاً قد كفروا من لا يقول برأيهم وعصوا كل سلطة لا يرون أنها معهم، بل إنهم حصروا التعامل، من زواج وتقارب إلا في إطار الجماعة المؤيدة لهم. من آخر الدراسات في هذا المجال: راجع: فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام: دار الشروق عمان ١٩٨٩، الفصل الأول.

(٢) راجع: محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد، الجزء الأول ص: ٨١ - ٩٠، دار الهلال ١٩٧١.

عبدالملك بن مروان وبين الحسن البصري حول مسائل تناولت مسألة القدر بشكل خاص(٣). أو مسألة حدود الحرية الانسانية بعبارات أكثر معاصرة. وأياً كان جو الحديث السائد وأسبابه ونتائجه التي قد تدرس فكرياً كما تدرس سياسياً أيضاً، باعتبار الأمويين كانوا أميل إلى الجبر من الاختيار، فإن الرسائل المتبادلة شهادة على نوع من الحوار بين سلطتين، بين سلطة السياسة وبين سلطة الثقافة إذا جاز لنا القول، إن لم نقل أيضاً شهادة على تنازل السلطة السياسية، وبداية الشهادة على كيفية تمثّل أحد الأشخاص الورعين والمثال النموذجي فيما بعد لرجال التصوف عامة(٤) لبعض المبادىء الأخلاقية والفلسفية، بل والسياسية نظراً لما كان يمثل الموقف من الجبر والاختيار آنذاك من موقف سياسي، تتنازعه سلطتان، السلطة الأموية والسلطة المقابلة لها والساعية لإرساء موطىء قدم لها في مكان ما من دار الإسلام.

ينتمي هذا الحدث الأول إلى الحقبة الأولى من تاريخ التصوف، إلى بداية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، أي إلى الفترة الزمنية الأولى لظهور التصوف الإسلامي. فقبلها لم يكن التصوف موجوداً، وبعدها لم يعد معدوماً، وما زال حتى أيامنا عاملاً نشطاً لا ينتظر السلطة لتسأله سؤالاً، بل يذهب إليها ليطرح أسئلته، أو ليطرحها جانباً غالب الأحيان بل ليحاول ذلك على الأقل. والأمثلة هنا كثيرة. بعضها قد نجح كالسنوسية مثلاً(٥)، وبعضها أخفق، ولكنه

---

(٣) تعتبر هذه المسألة من أهم مبررات دعوة الاعتزال فيما بعد، إلا أنه كان لها في هذه الفترة، أي في الفترة الأموية بعداً سياسياً يقوم على اعتبار توصل خلفاء الدولة الأموية لهذا المنصب أمراً مقدراً سلفاً وبذلك يكون الخليفة بأمر إلهي. حتى إن بعض شعراء الدولة الأموية قد عبر عن آراء مشابهة.

(٤) يظهر الحسن البصري على رأس سلسلة عدد كبير من رجال التصوف باعتباره الزاهد الأول، أو الواضع الأول لقواعد الزهد والنسك والإعتكاف والتوكل، راجع ـ مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٣ طبعة دار احياء التراث العربي.

(٥) السنوسية، حركة صوفية بالأساس استطاع مؤسسها فيما بعد الاستقلال بليبيا وإقامة دولة وسلطة كاملة على أرضها. راجع. عقيدة أهل التوحيد الكبرى، عبد الستار أحمد النشار ـ القاهرة ١٩٧٢ راجع أيضاً محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء القومي بيروت ١٩٩٠ ص ٦٦ ـ ٦٧، حيث يشير المؤلف إلى حركات صوفية حديثة أيضاً حاولت =

استطاع أن يفرض رأياً وموقفاً وأن يسيطر على موقع جغرافي ما. هذا ما سنحاول إبرازه عبر النماذج التي سنتطرق إليها في الفترة الزمنية المحددة لموضوعنا. ولا يمنعنا ذلك من التعرض لبعض المواقف السياسية من جانب هذا المتصوف أو ذاك هذا وإن لم يكن الاهتمام سياسياً بالأساس[٦].

بإمكاننا أنْ نتابع تسلسل وجه العلاقة بين التصوف كحركة فكرية أو ثقافية وبين السلطة السياسية على مر عصورٍ بأكملها. لكننا سنتجاوز ذلك إلى إبراز جوانب أخرى فنشير على سبيل المثال إلى المحاولات المتعددة التي جرت للاستفادة من التصوف كوضع قائم، أو لتنظيمه بشكل يجعله هامشياً إلى حد ما، مما يتيح تجاوزه أو الحدّ من أهميته. حدث ذلك حين أدركت السلطة السياسية مدى القوة التي يلعبها التصوف في اجتذاب المريدين وتنظيمهم وبعد أن أصبحت الطرق الصوفية شريكةً في بعض الأحيان للنظام السياسي الفاعل على الأرض. أو حين قُدر لبعض رجال السلطة الاستعانة بالتصوف كقوة سياسية لا بد منها من أجل توطيد ركائز السلطة وخلق قاعدة عريضة تكون جيشها وقوتها الفاعلة على الأرض. ولتأكيد ذلك نسوق مثلاً موازياً للحقبة التاريخية التي نعالج، وهذا المثل يتعلق باستعانة الخليفة العباسي الناصر (١١٨٨ ـ ١٢٢٣) بأهل الفتوة الذين كانوا في عصره بداية تنظيم صوفي طرائقي

= وبدرجات متفاوتة من النجاح السيطرة والاستقلال في أجزاء متباعدة من العالم الإسلامي، إن في السودان أو مالي أو في المغرب أو في بعض بلدان المشرق. وهي أمثلة تتجاوز النماذج التي سنتناولها بالدراسة فيما بعد. إن بعض الدراسات تطبع كل الصوفية الكبار بنشاط سياسي معين، أقله الانتماء إلى الباطنية والاسماعيلية.
راجع أخيراً مقالة الدكتور خالد زيادة الذي تتبع أشكال الصراع بين الفقه والتصوف، وبين التصوف والسياسة في مقالة له بعنوان العلماء والأهالي والحكام، الفكر العربي ٥٣ (١٩٨٨) ص: ١٦٥ ـ ١٩٠ وقد ركز الدكتور زيادة على الحقبة العثمانية وأشار إلى طرق وأساليب الصوفية في السيطرة على العامة، وإلى أساليب الحكام في اكتساب ود الصوفية.

(٦) يصعب أحياناً الفصل بين الموقع الصوفي لمتصوف معين وبين تطلعاته السياسية. في مراحل أخرى جرى تدجين التصوف أو إدخاله في الاطار الرسمي للسلطة، الدولة العثمانية مثلاً، بل ابان سلطة المماليك في مصر حيث أصبحت الخانقاه، مركز التجمع الصوفي تحت رعاية السلطة، بل إن تعيين شيخ لمشايخ الطرق الصوفية قد ظل وإلى وقت قريب من اختصاص أصحاب السلطة في الدولة العثمانية أو حتى في مصر الحديثة.

إلى حد ما. فإذا أعدنا إلى الأذهان فشل الخلفاء العباسيين قبل فترة حكم الناصر في الاستفادة من جمهور عريض يشكل دعامة الدولة التي استعانت بالعسكر من كل الأصقاع لترسي سلطتها ولتصبح ألعوبة بيده على مدى فترات تاريخية طويلة لأصبح موقف الخليفة الناصر مفهوماً وواضحاً. مع العلم أنها لم تكن التجربة الوحيدة التي لجأ إليها الخلفاء العباسيون، فالاستعانة بالمعتزلة لا تبعد عن هذه التطلعات؛ وإن تكن الأشعرية فيما بعد حزب الدولة الذي انتصر أمران يمكن توظيفهما في الإطار عينه. بكل الأحوال لقد شكل أهل الفتوة أياً كان ارتباطهم بالفئات الشعبية الأخرى كالعيارين أو سواهم جيشاً صوفياً بهرميته وبتربيته وإن لم يصل معظم أفراده إلى تحقيق الأهداف الصوفية الفردية في الفناء والبقاء أو في التواصل مع الالهي. وكانت رعاية الناصر لذلك كله نوعاً من الاستفادة المتبادلة يؤمن لهم الشرعية ويؤمنون له السلطة أو البقاء على رأس الهرم الشرعي المتاح آنذاك. من هنا كانت استعانته بالمتصوفين الذين كتبوا في أخلاق الفتوة وفي الصفات الواجبة عليهم. كما كتبوا في أنماط السلوك المأمولة منهم بهدف تدجينهم إذا صح القول، هذا إن كان لهم من ارتباط بالعيارين أو الشطار، أو ببعض الفئات الأخرى الأقل انضباطاً[٧].

استعان الخليفة العباسي الناصر بالطريقة السهروردية أتباع شهاب الدين عمر السهروردي كما استعان بالسهروردي بالذات الذي وضع كتاباً (وصلنا بالفارسية وهو رسائل جوانمردان) يصف فيه أحوال وسلوك أهل الفتوة لما يشكل دستوراً يتبع في التنظيم المفترض لأهل هذه الطائفة[٨]. تجدر الإشارة هنا إلى دراسة كلود كاهن لهذه الفئة من ضمن دراسته للحركات الشعبية في الإسلام.

(٧) عالج كلود كاهن في مقالة مطولة له العلاقة بين السلطة وبين الحركات الشعبية المتعددة، ومن ضمنها أهل الفتوة وقد ترجم المقال ونشر بالعربية في مجلة الاجتهاد عدد ٦، شتاء ١٩٩٠. لذلك نكتفي بالإشارة إليه دون مزيد من الايضاحات.

(٨) الكتاب نشره هنري كوربان في سلسلة Bibliotica - Iranica الجزء ٢٠ طهران ١٩٧٣. بتحقيق مرتضى صراف، وهو عبارة عن كتاب من أربع رسائل تعتبر رسالة السهروردي واحدة منها. وفيها يدافع عن شرعية الانتساب إلى أهل الفتوة ثم وصف أحوالها وآدابها وطرق حياتها، كما تصورها بالطبع.

وهـو إذ يحاول ربطها بـالحركـات الشعبية الأخـرى لا يقلل من بعدهـا الصوفي الهـادف إلى خلق علاقـات أخويـة، أو اخوانيـة إذا جازت الصيغـة في الجمـع، لتصب كلها بخدمة غرض سياسي أكثر بعداً، وهو الحفاظ على السلطة بـواسطة جيش رديف من الإخوان أتباع طريقة صوفية معينة(٩).

- II -

لم يكن المقصود بهذا التقديم عرض تسلسـل تاريخي معـين يوصلنـا مباشرة إلى الحقبة التي نعالج، بل أردنا أن يكون ذلك إطاراً عـريضاً مبسـطاً ما أمكن، بحيث تظهر بعض نقاط ابتداء وجه من أوجه العـلاقة بـين السلطة والتصوف، وبعض نقـاط ما انتهت إليـه هذه العـلاقة. ففي الـوقت الذي كـان فيـه شيـخ المتصوفة علماً يؤخـذ برأيـه وسيد مجـالس أهل العلم في البصرة أو في أي مكـان آخر، حين كان العلم وإن في بداياته يوحي بأنه سيكون النبراس المنير وصاحب السلطة عـلى الـعقـول وعـلى الأفئـدة. وحـين كـان لـلشيـخ في إحـدى اسطوانـات المجلس سلطتـه على الضمـائر وعـلى المجامـع، كـان الخليفـة يـأتيـه مستنيـراً، حتى لـو أخـذ ذلـك أحيـانـاً شكـلاً مـن أشكـال الامتحان. أما بعـد أن أصبح التصـوف تصوفاً عامياً مشبعاً بـالأقاويـل ومليئاً بالشعائـر المستوردة من كـل حدبٍ وصـوب، بعضها مـا يستقيم وبعضها مـا لا يستقيم ولا يقبل حتى دينياً، حينَ أصبح التصوف التصاقاً بشيخ وتـودداً لبركـة ترجى منه، وتعلقاً بآمال يحتكرها خطيبٌ ليحـرك بها جمـاهير مستكينـة، وجدت السلطة السياسية نفسها فوق سلطة التصوف. إنها سلطة الثقافة. حين تكون في أوجها تكون هي السلطة، وحـين تكون في حضيضهـا تصبح ذيـلاً وتابعـاً لكل سلطة أخرى وخاصـة للسلطة السياسيـة ومن يمثلها، وربما كان هـذا التحديـد شكلاً آخر افضل من أشكال التقديم. فالثقافة الصـوفية ثقـافة تفـرض ذاتها أو تتخلى عن ذاتها، كل ذلك تبعـاً لمضمونها أولاً ولمـوقعها ولمـدى تأثـيرها في عـامة الناس ثانياً.

---

(٩) راجع، كلود كاهن، مصدر سابق، الاجتهاد ٦ (١٩٩٠) ص ١٨٧ تابع.

من هذه المنطلقات نعود إلى الحقبة التاريخية التي نعالج، أي فترة القرنين السادس والسابع هـ/ الثاني عشر والثالث عشر م، وهي بالفعل فترة وسيطة بين بداية التصوف وبين أيامنا، أي انها الفترة التي يفترض أن تكون قد بلغت حداً من النضج السياسي والديني والصوفي ضمناً. هذا من الزاوية المنطقية، إلا أن للتاريخ منطقه الخاص، منطق الحدث ومنطق التفاعل بين الحدث وبين الجماعات الفاعلة بما تمثل من ثقافة ومن معتقدات، وبالطريقة التي تدافع بها عن معتقداتها أو التي تسعى أن تفرضها أو أن تقدمها كحل لمشكل أو لمأزق سياسي. من هذه الزاوية يبدو التعرض إلى الواقع الصوفي الذي استجد في هذه الفترة أمراً ممكناً. من حيث دراسة أوجه هذا التأثير الفاعل على الأرض، وانعكاسه أيضاً في الكتابات التي أرخت لمظاهر الحياة الثقافية والصوفية منها بشكل خاص. بمعنى آخر إنه تصوف لعب دوراً سياسياً مناوئاً للسلطة، أو للسلطات القائمة غالب الأحيان، نقول للسلطات، لأن الوحدة السياسية كانت شبه مفقودة في تلك الفترة.

يصعب تحديد تاريخ دخول التصوف إلى الأندلس والمغرب، هذا إذا سلمنا جدلاً أنه كان أسبق للظهور في بلدان المشرق منه في مغربه. فقد لا يجوز لنا أن نقارن التصوف بالفلسفة التي أفل نجمها في المشرق لتزدهر بعد ذلك في المغرب. ومع ذلك فالمقارنة هذه لا بد أن توحي بأفكار جديدة، لعل أقلها أن التصوف أيضاً قد ازدهر عبر كبار أعلامه في الفترة التي رافقت حياة آخر كبار الفلاسفة، أو تلت وفاته مباشرة ونعني به ابن رشد، والفترة التي شهدت مجدداً بعث الفكر الفلسفي مع ابن خلدون وإن بعيداً عما هو نظري صرف، أو عن معالجة موضوعات ما ورائية او ما شابه.

لا نريد حصر الفكر الصوفي بهذه الفترة الضيقة. ولكننا قبل الدخول في تفاصيلها سنشير مباشرة إلى أثرها على الصعيد الفكري الثقافي. ففي الوقت الذي لم يتكلم فيه أحد من فلاسفة المغرب على التصوف، علماً أن أحد كبارهم، ابن باجة (ت: ١١٣٨/٥٣٣) قد كتب تدبيره «تدبير المتوحد» من خلفية صوفية. وفي الوقت الذي لا يبتعد فيه «حي بن يقظان» لابن طفيل

(ت: ٥٨٠/١١٨٥) عن الجو الصوفي من حيث التركيز على معاني العزلة والتوكل والزهد وإمكانية التعرف على الحقيقة الإلهية وما إلى ذلك. في هذا الوقت الذي عاشت فيه الفلسفة عصرها الذهبي، لم يهاجم التصوف بقدر ما هوجمت الفلسفة، إذ إن السلطة السياسية ولأكثر من سبب قد تحالفت أول الأمر مع الفلسفة ثم كان بينهما طلاق هجرت الفلسفة إثره واضطهد الفلاسفة، وارتفع نجم الفقهاء كحليف للسلطة السياسية[١٠].

ما نود الإشارة إليه هنا واسع جداً ويتخطى إطار هذا المبحث. ولذلك نكتفي بالإشارة باقتضاب إلى بعض الأحداث وإلى بعض مدلولاتها. نسجل أولاً أن معظم الكتابات التي ترقى مباشرة إلى هذه الفترة التاريخية قد أجمعت على ذم الفلسفة وعلى ابراز مدى قصورها وتخلّفها عن مجاراة الواقع، بل إن بعض رجالات الدولة كابن تومرت قد اعتمد على وضع مبدأ فقهي جديد يؤسس عليه دولته. أما الدولة التي سبقته دولة المرابطين فقد قامت بدورها أيضاً على مبدأ فقهي، وكان مؤسسها، رجل فقه بالأساس. لكنه عمد إلى تربية مريديه تربية شبه صوفية أو تربية تمزج بين التصوف والفروسية فتخرج بين يديه جملة من الأتباع المتحمسين الذين قادوا ثورته وأمّنوا لها النجاح السياسي والسيطرة على أجزاء من المغرب ثم الأندلس. لقد كان الفقه والاجتهاد الفقهي عنواناً لهذه المرحلة. وكان النجاح السياسي حليف الفقيه المجدد الذي يتغلب بتجديده أولاً وبتأليف عصبية قومية ثانياً، وهذا ما لاحظه ابن خلدون، وباعتماده تربية صوفية ثالثاً وهذا ما يجب أن نضيفه هنا. لقد تم التزاوج بين الفقه والتصوف وأصبح مؤسس الدولة الفقيه والنموذج الصوفي والشيخ الذي يرعى المريدين ويدربهم ويقسمهم إلى أحزاب وإلى فئات وإلى مراتب تبعاً لتقبلهم العلوم الدينية ولامتثالهم لأوامره ولتربيته، وهو الذي يمتحنهم ويراقب مدى طاعتهم له[١١].

---

(١٠) اضافة الى الاشارات السابقة اعلاه، لا بد من التنويه بدور الفقهاء في احباط المشروع الفلسفي في المغرب، وهذا ما أشار إليه المؤرخون بالتحديد، لاسيما المراكشي

(١١) من هذه الناحية تتشابه الخطوات التي اعتمدها الخليفة الناصر في احتضانه لأهل الفتوة =

أما أواخر الفترة الزمنية المشار إليها، فقد تميزت سياسياً بأفول عصر السياسة الذهبي، والدخول في عصر الانقسامات والطوائف أحزاباً وملوكاً وبقعاً جغرافية ضيقة متنقلة ومتصارعة. كما تميّزت أيضاً بانحسار الملك عن الأندلس، أو عن معظم أجزائه، في هذا الوقت المشحون ظهرت أيضاً كتابات تناولت التصوف سلباً وايجاباً، وأغلب الأحيان سلباً، وهي كتابات تجاهلت الفلسفة عمداً أو لعدم وجودها أو لعدم فعاليتها مما يحملنا على الظن بنوع من الجزم، أن التصوف كان قد بلغ في هذه الحقبة شأواً بعيداً. فيما تراجعت الفلسفة بل لقد أفل نجمها بشكل شبه نهائي.

تناول ابن خلدون التصوف بالتحليل مرتين. المرة الأولى في «مقدمته» وفي الفصل المخصص بالتصوف[١٢]. والمرة الثانية في كتابه «شفاء السائل لتهذيب المسائل». قد يكون التحدث بهذا الشكل نوعاً من الاحصاء الرقمي غير الدقيق كلياً. ففي المقدمة وحدها يتعرض ابن خلدون للتصوف في أكثر من مكان. علماً أن الفصل الخاص بالتصوف مع كثافته، وشمول نظرته في التأريخ لهذا العلم (وقد سمى ابن خلدون التصوف علماً)[١٣] وتدرج بنائه من زهد وتصوف فردي إلى طرق وأتباع ومريدين، لم يتعرض إلى الموجة التي اجتاحت المغرب والأندلس في الفترة التي أراد ابن خلدون فهم سبب تواتر دولها. أما في أجزاء أخرى من المقدمة، خاصة الفصل، أو سلسلة الفصول التي تناول فيها شرح مفهومه للعصبية، فكان أكثر حديثاً عن دور الجماعات الصوفية ـ أو شبه الصوفية ـ في الطموح إلى السلطة. من هذا المنظور تحدث عن جماعات المريدين أتباع ابن قسي[١٤] (ت بعد ٥٤٦/١١٥١) كما تحدث عن جماعات أخرى شبه

= وخطوات مؤسس دولة المرابطين في الانطلاق من الرباط، بمعناه العسكري والصوفي. والخطوة التي اتخذها ابن تومرت في إنشاء عقيدة جديدة للموحدين واعتماده تربيته لهم تربية جديدة قاسية تقوم على أساسين، فقهي وصوفي. راجع دائرة المعارف الاسلامية. مادة: رباط، مرابطون، موحدون.

(١٢) قارن بما يأتي بعد.

(١٣) راجع مقدمة ابن خلدون، الفصل الخاص بعلم التصوف.

(١٤) مقدمة ابن خلدون ص: ١٥٩، راجع لاحقاً الفقرة الخاصة بابن قسي.

مغمورة، ناعتا أتباعها باتباع طرق صوفية، أو حمل شعارات صوفية عريضة[١٥].
إلا أن ابن خلدون بالذات قد عالج موضوع التصوف في كتاب آخر مستقل، هو كتابه «شفاء السائل»[١٦]. كما نجد له إلى جانب ذلك فتوى تتناول الممارسات الصوفية بالشكل الذي انتهت إليه من وحدة وجود وحلولية. كما تناول أيضاً أبرز ممثلي هذه الاتجاهات. بل لعل أبرز الأسئلة المطروحة آنذاك، كانت مسألة ضرورة الأخذ عن شيخ والتعلق به والائتمار بما يمليه على المريدين والأتباع.
يعني ذلك بدء تنظيم التصوف في طرق، وبدء هذه الطرق بلعب دور سياسي أو اجتماعي سياسي. أي أن التصوف قد انتهى بشكله القديم، القائم على طلب الفناء والاتحاد به تعالى ليصبح طريقة تأخذ بما يشبه في أيامنا شكل التنظيم الحزبي المتماسك. إذ يؤخذ على المريد وجوب الطاعة العمياء وتنفيذ ما يطلب منه والتعهد بذلك بشكل احتفالي غالب الأحيان، إن ابان لبس الخرقة أو إبان تلاوة العهد، عهد الالتزام بالطريقة وبنظمها وعهد التزام طاعة شيخه وتقديمه[١٧]. فألقاب القطب والغوث والولي ليست مجرد رتبة دينية أو تعبيراً عن حالة وصول صوفي معينة بقدر ما هي وفي الوقت ذاته رتبة سياسية، أو أقله اجتماعية تجعل من حاملها مقدماً في قومه أو في جماعته المتجانسة كلياً. وليس غريباً بعد ذلك أن تصدر فتاوى متعددة تنكر وجوب التلمذ على شيخ معين والالتزام بالطاعة العمياء له. علماً أن الغزالي الذي أسهم بتقنين مبادىء التصوف إلى حد ما لم يقلل من أهمية التتلمذ على شيخ في مجالات تربوية متعددة.

ماذا نستنتج من كل ذلك؟ ما أردت الخلوص إليه بنوع من التبسيط هو

---

(١٥) مرجع سابق ص: ١٥٩.

(١٦) ابن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل، وقد طبع مرتين الطبعة الأولى بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي، اسطنبول ١٩٥٧، والطبعة الثانية مع تقديم للأب اغناطيوس خليفة - بيروت - المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩.

(١٧) راجع رسالة العهد لابن سبعين، ضمن مجموعة الرسائل التي نشرها عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٦٥، راجع أيضاً ص ٢٨٦. هذا وقد وضع أحد مريدي ابن سبعين شرحاً للعهد أوصى بصرامة الالتزام بالطريقة ووجوب الاخلاص لها، وقد نشر ضمن الرسائل المشار إليها.

التالي: يجب أن تكون الفلسفة قد شهدت وحتى أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي عصرها الذهبي. وهذا تحصيل حاصل كما نعلم، أقله من تسلسل الفلاسفة الكبار في الأندلس والمغرب، من ابن باجة إلى ابن رشد. لكن استنتاجنا يطمح إلى أبعد مما توحي به المعطيات التأريخية الصرفة. وإعطاء أسماء الكبار لا يحجب الأسماء الأخرى أو يلغيها. بل قد تكون هذه أبعد أثراً من تلك. إلا أن ما يستوجب التوقف عنده هنا، هو الإشارة إلى المأزق الفكري والسياسي الذي انتهت إليه هذه الفترة. وهو مأزق يمكن التعرض له بأكثر من طريقة.

تبدأ هذه الفترة بالتعرض لابن رشد الفيلسوف وهو في قمة عطائه، والروايات في ذلك متعددة، بعضها يبسط الأمور بالتحدث عن خطأ في آداب المجاملة، أي في الحديث إلى الملوك = الخلفاء أو التحدث عنهم. وبعضها الآخر يتحدث عن خط فكري يتعدى حدود إدراك من هم حول ابن رشد من حاكم ورجال حاشية وأرباب بلاط يوجهون سياسة السلطة[١٨] هنا تعجز سلطة الثقافة عن اقتحام حاجز السلطة السياسية المحكومة بثقافتها أو بأطرها الثقافية المرتبطة بما أقره نظام الموحدين من عودة لاستلهام الغزالي ومن إطارٍ تنظيمي يتوازى، بل قد يتساوى مع الأشكال التي ارتبطت بالتصوف وبنظم الطرق الصوفية، أقلها نظم الفتوة كما كانت زمن الخليفة العباسي الناصر.

اعتمد المهدي بن تومرت في إرسائه لأسس دولة الموحدين على إحياء أفكار الغزالي. وقام بنفسه بوضع عقيدة جديدة تقوم على التوحيد أساساً. وقد لا يكون في ذلك شيءٌ جديدٌ، فالدين الإسلامي يقوم على التوحيد والشهادة بذلك أصل كل ايمان. لكن ابن تومرت قد ربط التوحيد بالعصمة وبالمهدوية، فبات التوحيد اعترافاً بواحدية الله من جانب واعترافاً بواحدية زعامته من جانب

(١٨) راجع مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الأدلة، الطبعة الثانية ص ١٩٦٤ ص: ٧ ـ ٨. عن محنة ابن رشد راجع ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة بيروت ١٩٦٠ ص ١١ ـ ١٢ راجع أيضاً حول التحول من الفلسفة إلى التصوف، محمد مفتاح: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، المؤسسة الجامعية ١٩٨١. ص ٩٢ ـ ٩٤.

آخر. وقد عرف ابن تومرت كيف يستفيد من ذلك إلى أقصى حد. فعمد إلى تنظيم جماعته بشكل هرمي صارم[١٩]، وعمد إلى تربيتهم وامتحانهم بذلك بحيث لا يشذ عن طاعته فرد منهم. وكان يعمد إلى امتحانهم من حيث فهمهم لعقيدته ومن حيث قوة التزامهم الشخصي بمبادئه وتعاليمه والقبول بمشروعه السياسي. لكن الجدير ذكره هنا أمران. الأمر الأول وله طابعه الصوفي العريض هو اعتماد التربية وانتقاء المريدين وامتحانهم وتلقينهم مبادىء العقيدة كما أرادها لهم المؤسس. وهذه أحوال كان التصوف قد مهد لها وأوجد التربة الخصبة التي تتقبلها وتعمل بوحيها. فابن تومرت شيخ صوفي وإن لبس عباءة القبيلة التي قادها لتحقق بعصبيتها وبشجاعة مريد حكيم ـ هو عبد المؤمن ثم أولاده فيما بعد ـ النصر على دولة المرابطين التي لا تشذ بدورها في انطلاقتها من الرباط عن المظهر الصوفي. أما الأمر الثاني فهو يتعلق باختيار ابن رشد بالذات ليكون مرشد بعض الجماعات التي عمل الموحدون على تأسيسها. هنا يبدو الأمر ملفتاً للنظر فعلاً. خاصة اذا ما أعدنا إلى الأذهان محنته لاحقاً مع أصحاب الأمر في بلاط دولة الموحدين. لكن الأمر قد يتشابه أيضاً ورغم عدم رغبتنا بالتوقف ملياً عنده، مع ما استحسنه الخليفة العباسي الناصر، في فترة تاريخية موازية، حين شرع بتنظيم الفتوة وحين اختار لذلك مرشداً من دائرة المثقفين أصحاب الثقافة الدينية المقربة من التصوف والمرتبطة بجمهور عريض مستعد لتلبية رغبات السلك الذي انتظم فيه. وأعني به السهروردي الذي وضع رسالة في أهل الفتوة كما أسلفنا، وهو صاحب عوارف المعارف أحد أهم المجاميع الصوفية.

- III -

تميزت هذه الفترة باستمرارية اسمية لدولة الموحدين، عبر الدولة الحفصية التي انبثقت منها، وعبر سلالات أخرى انشقت بدورها عن الدولة الأم[٢٠]،

---

(١٩) راجع دائرة المعارف الإسلامية: ابن تومرت. راجع أيضاً عقيدة ابن تومرت، مع الدراسة عنها لغولدزيهر. إلى جانب مقالة هذا الأخير في مجلة المستشرقين الألمان ZDMG عام ١٨٩٠ ص ١٦٨ تابع.

(٢٠) بالأخص دولة بني مرين، ودولة بني عبد الواد، هذا إلى جانب الدولة الحفصية. أما في=

وبظهور ابن خلدون مؤرخاً لتسلسل هذه السلالات الحاكمة، منظراً لذلك في مقدمته ومتابعاً للأحداث في «عبره» ومؤرخاً للتصوف في «شفاء السائل» ومؤرخاً لنفسه في كتابته لسيرته الذاتية[٢١]. وإذا كان كمؤرخ قد انسجم والمدارس التاريخية السابقة في طريقة التأليف التي تسوق الحدث إثر الحدث منذ بدء الخليقة وحتى أيامه، فهو قد امتاز رغم ذلك بإسقاطه أفكاره حول التاريخ مادة وتأليفاً وتسلسل حدث في مقدمته، بحيث لا ينفصل تاريخه عن مقدمته ولا تغني مقدمته عن تاريخه[٢٢]. لقد دعى إلى التفكر بجوهر الحدث امكانية وفعلاً، أو بالحدث بالقوة أولاً وبه محققاً بالفعل بعد ذلك.

لن نتساءل أيضاً عن سر كتابة ابن خلدون لسيرته الذاتية. فقد أغنانا سوانا عن ذلك[٢٣]. لكننا لا بد متسائلون عن سبب كتابته لتاريخ التصوف وهو الأبعد عن ذلك، بل الرافض إلى حد ما لكل تأمل فلسفي نظري[٢٤]. فإذا كان تاريخ الأفكار أو التاريخ الديني، وتبعاً لهما الصوفي، موازياً أو مرافقاً للتاريخ السياسي فذلك يعني من جهة أولى أن التصوف قد بلغ شأواً يستحق عمل المؤرخ، بل وعمل مؤرخ من وزن ابن خلدون بالذات. فيكون تاريخ الأفكار أياً كانت رديفاً أو مكملاً للتاريخ بالحدث. فهل كان الأمر فعلاً كذلك؟ بغياب التصريح الواضح لأهداف المؤلف ولأغراضه يبقى التأكيد على صحة ما نسوق نوعاً من الاحتمال. ولكنه ليس احتمالاً ضعيفاً بحال من الأحوال. فقد بلغ التصوف شأناً من القوة والتنظير بحيث أصبح ثقله الاجتماعي والسياسي أمراً يستوقف المؤرخ، وقد توقف ابن خلدون عنده بالفعل. لقد عاين ابن

= الأندلس فقد قام ما يعرف بعهد الامارات والمدن الدول. في هذا الجو عاش ابن خلدون ولسان الدين ابن الخطيب اللذين سيؤرخان للتصوف في هذه الحقبة. وهذا ما ستتناوله هذه الفقرة من الدراسة.

(٢١) «التعريف بابن خلدون» دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

(٢٢) د. عزيز العظمة: «ابن خلدون وتاريخيته» دار الطليعة ١٩٨١ ص: ١٥ تابع.

(٢٣) د. ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة ١٩٨ ص: ٢٤ ـ ٢٨.

(٢٤) ابدى ابن خلدون وجهة نظر تقلل من قيمة العلوم الفلسفية راجع: الفصول المتعلقة بالفلسفة والنظر العقلي في المقدمة. كما تجاهل في سرده لفصول حياته كل ما نسب إليه من دراسته للفلسفة والاشتغال بها في بداية حياته.

خلدون دون أدنى ريب ارتفاع نجم التصوف، بل ارتفاع نجم مدَّعي التصوف وأصحاب الطرق، أحياناً. وأصحاب الطرق هم بمثابة القادة أو المرشدين لجماعات واسعة من مريدين قلما يعصون لهم أمراً(٢٥). وقد عاين ابن خلدون أيضاً الأثر الذي يحدثه هؤلاء أو أولئك في مجتمعهم وفي الأوساط التي ينشطون في داخلها. وبالتالي يصبح التأريخ لهم واجباً، لا مجرد شهادة، وإلا أصبح العمل التأريخي ـ عملاً مبتوراً، أو عملاً احصائياً تعوزه الروح، أو تعوزه النظرة الشمولية التي تحيط بكلية الحدث، وبما يتعلق به من جوانب قد تبدو قليلة الأهمية.

وبنوع من الاستدلال المبسط، كالاستدلال الذي يتيح لنا أن ندخل البيت من باب خلفي إذا جاز القول، نصل إلى النتيجة عينها. فابن خلدون الذي تعرف على كتاب لسان الدين ابن الخطيب، «روضة التعريف بالحب الشريف» يعنون كتابه بشكل آخر مغاير تماماً. فالتصوف عنده وبحسب العنوان أولاً موضوع، أو علمٌ كما يقول في المقدمة، دخله ما ليس فيه، أو ما ليس له. لقد أصبح موضوعاً شائكاً، موضوعاً يوحي بالشطط وبالتالي لا بد من تهذيبه، شفاءً للسائل، أي لا بد من وضع السائل السالك له في طريق مستقيم. لقد أصبح التصوف في عصره، أو كما انتهى اليه بحدود عصره طرقاً وأتباعاً، أولياء وقديسين، كرامات ورجماً بالغيب، نبؤات وأقطاباً. لقد صار علماً تجاوز اطار الاعتدال بل المعقول. لقد أصبح ارتباطاً بقطب ولجوءاً إلى دعوى كالمهدية، أو إلى طائفة تتسع مبادئها لترتبط بالدعوات الباطنية من اسماعيلية إلى قرمطية أو حتى إلى ادعاء النبوة(٢٦). ثم إن تقديس الأولياء قد بلغ حداً جعل البعض منهم

---

(٢٥) ارست القواعد الصوفية سلماً من القيم ونوعاً من السلوك المرتبط بها. يقوم السلوك على اعتماد الطاعة العمياء التي بلغت حد الإيمان بأهلية شيخ الطريقة الصوفية ليكون أكثر من معلم، فهو قائد ومعلم وقطب وغوث وانسان كامل وبالتالي لا تجوز معصيته، ولا يجوز الالتحاق بأكثر من طريقة، أمور متعددة أتاحت المجال ليتحول التصوف من تصوف فردي إلى تصوف جماعي منظم، وهذا ما أعطاه بعده الاجتماعي ـ السياسي وهذا جزء مما تعالجه هذه الدراسة.

(٢٦) ربط ابن خلدون في مقدمته بين العديد من أصحاب الدعوات الصوفية، وبين ادعائهم النبوة أو المهدية، أو الانتماء أقله إلى حركات باطنية كالقرمطية أو الإسماعيلية. وفي شفاء السائل ردد أيضاً مقولات مشابهة.

شفيع قبيلة بأسرها، أو منطقة بأكملها أو مصرٍ بمجمله. هذا كله قد يكون إجابة، أو تفسيراً لعنونة ابن خلدون لكتابه الخاص ببحث ما انتهى إليه التصوف من أزمة. ويوحي من هذه الأجواء كتب الأب أغناطيوس عبده خليفة، في تقديمه لنشره لشفاء السائل: «في المقدمة (مقدمة ابن خلدون) استصغر ابن خلدون الصوفية، واستكبرها في هذا الكتاب»[٢٧]، الذي ربما يكون قد وضعه في آخر حياته على ما يظهر. في حين يرى الطنجي الذي نشر بدوره الكتاب عينه، أن شفاء السائل ليس من الكتب المتأخرة إلى هذا الحد. وشفاء السائل يعتبر إجابة عن سؤال يتعلق بضرورة التعلم عن شيخ صوفي، إلا أن ابن خلدون قد استطرد فيه إلى حد جعل منه تاريخاً للأفكار الصوفية السائدة بين القرنين السادس والثامن الهجريين. واستعرض لذلك جملة من المفاهيم الصوفية وجملة من الممارسات معتمداً على كتاب صديقه اللدود لسان الدين ابن الخطيب، «روضة التعريف بالحب الشريف» خاصة في مادته، معارضاً له في النتائج[٢٨].

حتى كتاب لسان الدين الخطيب، والذي ألفه في مرحلة قريبة من زمن تأليف ابن خلدون لكتابه، أو قبله بسنوات على الأرجح، لا يعتمد التقليل من أزمة التصوف، وإن كان أكثر ايجابية أو أكثر تودداً لهذا «العلم». فاختصار التصوف بأحد مقاماته «الحب»، أصبح زمن ابن خلدون وقبله أيضاً أمراً معروفاً وشائعاً. فمنذ النفري، وبعده ابن عربي وابن سبعين، وقبلهم جميعاً رابعة العدوية، أصبح الحب مقاماً أو حالة تختصر وضعاً بأكمله. إليه ينتهي كل مريد وبه يتقرب من الله وبه يتحد به. التصوف شوق والشوق الأكبر حب ومحبة. والحب والمحبة فعل إلهي أيضاً، أو فعل أراده الله، يتعزز ذلك بأكثر من

(٢٧) شفاء السائل، تحقيق خليفة المقدمة.
(٢٨) ربما كان كتاب ابن خلدون شفاء السائل بحاجة إلى دراسة أكثر تفصيلاً وذلك من جوانب أشرنا إلى بعضها عرضاً. لا بد من تحليل مادته أولاً ولا بد من تحديد ايمان ابن خلدون بهذه المادة ثانياً. ولا بد أيضاً من ربطه بالأعمال التاريخية التي وضعها. وقد نجعل ذلك لاحقاً موضوع دراسة مفصلة بعنوان ابن خلدون والتصوف.

حديث(٢٩). والوصول لمقام الحب تواصل مع الله عبر فعل ارادة هو فعل خلق، وفعل تواصل مع المخلوقات. إنه ذوب للأول في الآخر وجذب الآخر للأول. هذا الحب أصبح مثار جدل ولذلك لا بد من إعادة تعريفه. هذا كان مقصد ابن الخطيب، وقد عالج موضوعه بطريقة مبتكرة(٣٠). وهو عينه مقصد ابن خلدون الذي ربما كان أقل التصاقاً بمفاهيم صوفية، أو لنقل أقل تقبلاً لها ـ وهذا ما توحي به مقدمته أيضاً ـ من هنا كان عمله تهذيباً لما شاع من معارف منعاً للسائل من الوقوع في متاهات أصبحت مع الوقت تراثاً قائماً بذاته، فيه «العلم» وفيه الطقوس. فيه المفهوم الفكري وفيه أيضاً التصورات الشعبية، بل العامية التي ذهبت بلب الموضوع أو كادت. وفي هذا الإطار أيضاً نشير إلى الفتاوى التي صدرت إبان هذه الفترة. ومنها واحدة لإبن خلدون دان فيها التصوف جملة وتفصيلاً ودعى إلى إحراق كتبهم مسمياً منها «الفتوحات» لإبن عربي و«خلع النعلين» لإبن قسي. ومنها فتوى أبي العباس القباب وأخرى لأبي عبد الله محمد ابن إبراهيم بن عباد الرندي(٣١). وفيهما تعرض للتصوف ونفي لوجوب إطاعة الشيخ والتلمذ عليه والإخلاص الدائم له اذ الاخلاص لله وحده. نشير في هذا الإطار أيضاً إلى فتاوى ابن تيمية الحنبلي (ت: ١٣٢٨/٧٢٨) وقد حملت حملة عشواء على التصوف(٣٢). لا تخفي هذه الكتابات، السلبية في موقفها تجاه التصوف كتابات أخرى أكثر تقبلاً له، أو لنقل أكثر ايجابية في التعامل معه. ونشير إلى كتاب الغبريني الذي أرخ لفترة القرن

---

(٢٩) أكثرت الأدبيات الصوفية من تقديم الأحاديث التي تربط بين الحب والعشق والمقامات والأحوال الصوفية جاعلة رابعة العدوية أساساً لهذه التطلعات.

(٣٠) قسم لسان الدين ابن الخطيب في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف» والذي نشره عبد القادر أحمد عطا ـ القاهرة ١٩٦٨، كتابه إلى أقسام جاعلاً المقامات والأحوال أفنان وفروع وأوراق شجرة التصوف إن صح القول وجعل الحب أساساً لهذا السلوك. ومن خلال هذه المعالجة تعرض للمذاهب الصوفية المختلفة ولأشخاص الفلاسفة، ومنهم المغاربة أو من أهل الأندلس الذين يندرجون مباشرة ضمن الحقبة التاريخية التي تعالج.

(٣١) نشر الطنجي هذه الفتاوى في ذيل نشرته لكتاب ابن خلدون، شفاء السائل.

(٣٢) راجع رسائل ابن تيمية ضمن المجموعة التي صدرت في الرياض ١ ـ ٢٥ عام ١٩٦١ الجزء الخاص بالتصوف.

السابع الهجري. وقد اتسم كتابه بالاختصار ولكنه أكد في مواضع متعددة على شرعية التصوف وعلى التصاق العديد من رجاله بالنشاط السياسي على اختلاف مواقعه[٣٣]. كما نشير إلى التادلي المعروف بابن الزيات، الذي وضع أيضاً كتاباً أرخ فيه بإيجابية للتصوف ولأهله[٣٤].

إذا كنا قد آثرنا اختيار النصوص التي تنسب إلى الفترة التاريخية التي تلي مباشرة القرنين السادس والسابع الهجريين فذلك لسبب مقصود بالطبع. فلو لم يكن التصوف قد بلغ حداً من الأهمية وقوة التأثير، لو لم يصبح سلطة إلى حد ما، لما انبرى له كبار المؤلفين من مؤرخين وفقهاء بالمدافعة أو المناهضة. في الحالتين نصل إلى نتيجة واحدة وهي تشهد على ما كان للتصوف من أثر. يبقى أن نشير وإن من باب تحصيل الحاصل، إلى موقع كل من لسان الدين ابن الخطيب وابن خلدون. فكلاهما مؤرخ، أي في الموقع الذي يرقب الأحداث ويفهم تأثيراتها. وكلاهما سياسي أيضاً. أو في موقع السلطة. فقد شغلا منصب الوزير لفترات وفي امارات مختلفة من أرض الأندلس والمغرب. فمن موقع السلطة أيضاً كان بإمكانهما الإطلالة على أرض الحدث. حيث يعشعش التصوف وينشر مريديه وحيث يتوزع الشيوخ الأقطاب، «أصحاب الزمان» بحسب بعض التسميات. بعبارات أخرى حيث ينتشر من ينازع أصحاب السلطة السياسية على النفوذ السياسي، أقله على السيطرة على قسم أو على فئات من العامة. ولا أظن أن ذلك كان بعيداً على من يعتبر أنه إذا ترافقت عصبية القبيلة مع عصبية الدين فلا بد لها أن تنتصر[٣٥]. ولا نستبعد بعد ذلك أن يكون ردهما بوحي من أرباب السلطة بالذات وإن لم يكن لدينا الدليل القاطع على ذلك أو الدليل الرسمي الذي يمكن توثيقه إذا جاز القول.

---

(٣٣) أبو العباس بن أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية - تحقيق رابح بونار الجزائر. د. ت.

(٣٤) ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، الرباط ١٩٥٨.

(٣٥) ابن خلدون - المقدمة ص: ١٥٨.

- IV -

يربط معظم دارسي التصوف انتشار الأفكار الصوفية في الأندلس والمغرب بأحد أبرز الأعلام وأكثرهم مع ذلك غموضاً. فإلى إبن مسرة (٢٩٩/٨٨٣ - ٣١٩/٩٣١) تنسب بدايات التصوف وبه ترتبط معظم المدارس التي ازدهرت بعد القرن الخامس الهجري لا سيما في مراكز أساسية من المغرب والأندلس[٣٦]. وأخصها بالذكر تلك الطرق التي ارتبط تاريخها كما ارتبطت ممارساتها بأفكار باطنية وبممارسة شعائر غريبة يرى فيها بعض الدارسين امتداداً لممارسة شعائر وثنية كانت سائدة في المجتمع البربري[٣٧]، الذي تقبل الإسلام ثم التصوف الإسلامي كما تقبل الحركات السياسية الباطنية، بل قادها في فترات مهمة، إذ شهد المغرب وأرجاء من الأندلس قيام ما لا يقل عن ثلاث دول ارتبط تاريخها بهذه الأفكار، الأدارسة والفاطميين ودولة ابن تومرت، وسيتبين لنا فيما بعد أن جل، إن لم يكن كل الحركات الصوفية - السياسية قد حاولت بشكل أو بآخر استثمار هذه الفكرة والاستفادة من دورها في اكتساب قاعدة عريضة موالية، بل تبالغ في ولائها إلى حد الذوبان مع أفكارها. وإذا كان تصوف ابن مسرة قد ظل غامضاً من حيث الصعوبة التي تواجه الباحث في تتبع مراحله وتتبع مراكز انتشاره، فذلك يعود في قسم كبير منه إلى غموض شخصية ابن مسرة بالذات، وإلى نسبة الباحثين له أفكاراً لم تتبلور إلا بعد قرون عدة من ظهوره. الأمر الذي يبعث على الشك بظهورها في ذلك الوقت المبكر. ولكن إذا تجاوزنا مدى ترابط هذه الأفكار بسلسلة المتصوفين الكبار فإنه لا بد لنا أن ننظر إلى موقعها من السلطة وبذلك نبقى في جوهر موضوعنا.

لإعطاء فكرة مبسطة عن علاقة ابن مسرة بالتصوف اللاحق نشير إلى قصيدة الششتري[٣٨]، التي ركز فيها على الإسناد الصوفي لمدرسته، وهي مدرسة

---

(٣٦) عن ابن مسرة، راجع دائرة المعارف الإسلامية، علماً أن أياً من مؤلفاته لم يصلنا. وفي وقت لاحق اعتبر الوسط الصوفي الذي ازدهر بين القرنين الرابع والسادس للهجرة في مرسية والمرية وسطاً يغرف من أفكار ابن مسرة الذوقية.

(٣٧) A. Bel, le sonfisme en occident musulman an XII ᵉ et XIIIᵉ s. de J.C.A.I.E.O

(٣٨) الششتري، وهو أبو الحسن الششتري متصوف جوال اعتمد الزجل طريقة لترويج أفكاره. =

أخذت من ابن سبعين ومن سواه وارتبطت ارتباطاً شديداً بالسياسة. فقد جعل الششتري ابن مسرة في رأس قائمة الصوفية الذين يمكن، أو يستحسن الأخذ عنهم. أما ابن مسرة بالذات فقد شاع عنه، بما وصلنا من متفرقات أنه أول من نقل أفكار أهل الاعتزال إلى الأندلس، والمعتزلة فرقة كلامية وسياسية في آن. وقد عكف مع مريديه على ترويج أفكاره والقول بالقدر، الأمر الذي أثار العامة ضده، فترك الأندلس قاصداً الحج في المشرق. أما أنصاره الذين كان يأمرهم بالتوبة وبالطاعة الكلية فقد حملوا أفكاره زمناً طويلاً حتى قدر لها أن تعيش مجدداً في المرية وبلنسية وأن تعود حية عبر أفكار ابن عربي وابن سبعين وأتباع مدرستيهما.

لقد ظل هذا الفكر الصوفي المازج بين السياسة وبين أشكال التدين حياً على مر العصور. وفي هذا القسم من دراستنا سنركز على ابن قسي (ت: ١١٥١/٥٤٦) صاحب «خلع النعلين» كمثل شاهدٍ على عمق الارتباط بين السلطة والتصوف[٣٩]. على أن تكون ثورته المعروفة «بثورة المريدين» محوراً لفهم العلاقة التي نحن بصددها، أعني بها العلاقة بين السلطة والتصوف في هذه الفترة الزمنية المحددة، وبذلك سنتمكن من الإطلالة على جزء كبير من وجوه هذه العلاقة بما لها من خلفيات وبما تركت من آثار.

قاد ابن قسي ثورته بحدود العام ١١٤٣/٥٣٨، أي في الفترة التي كانت فيها الأحداث تعصف في أرجاء المغرب والأندلس. فدولة المرابطين مع ما حملت في طياتها من مزج بين الفقه والتصوف، قد شارفت على نهايتها، أفله في الأندلس، ودولة الموحدين بزعامة عبد المؤمن أحد القادة الذين تولوا مع/ وبعد

= وكان أساساً مريداً في الطريقة السبعينية، عرفت ازجاله انتشاراً سريعاً وقد ترك قصيدة هامة لخص فيها أفكار مدرسته وضمنها أسماء الكبار الذين أخذ أو استحسن الأخذ عنهم. راجع ديوان الششتري نشره: علي سامي النشار، الاسكندرية ١٩٦٠ ـ القصيدية العينية.

(٣٩) عن ابن قسي: لسان الدين ابن الخطيب، أعمال الاعلام ص ٢٨٥، المناوي، الكواكب الدرية ج ٢ ص ٧٢ ـ تابع. راجع أيضاً، أبو العلاء عفيفي، ابن قسي وكتابه خلع النعلين، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ١١ (١٩٥٧) ٥٣ ـ ٨٩. راجع أيضاً، الحلة السيراء، لابن الأبار، تحقيق حسين مؤنس ج ٢. ص: ١٩٧.

ابن تومرت قد راحت تتوسع في أرجاء المغرب العربي وأندلسه. المرحلة انتقالية إذاً. أما السلطة في أرجاء الأندلس فكانت غائبة بل موزعة على قادة المدن، ومنهم القضاة، أو الولاة الذين سبق تسميتهم في عهود سابقة.

تعتبر شخصية ابن قسي نموذجية بالفعل، بالمعنى الذي اختاره ابن خلدون في المزج بين عصبية القوم وعصبية الدين أو بمعنى أكثر دقة في الترابط بين الدعوة الدينية والقيام بعمل سياسي. في هذا الإطار يؤكد المناوي في ترجمته لابن قسي(٤٠) أنه كان مقيماً في المرية، أي في الوسط الصوفي الوريث لأفكار ابن مسرة كما أسلفنا، و«قد أراد الثورة على ملك المغرب عبد المؤمن فارتحل إلى شلب في غرب الأندلس وابتنى فيها مسجداً وانتشر صيته وكثر أتباعه، وتفرقت الناس في شأنه شيعاً وارتحل إليه من الأقطار ما لا يحصى ولم يزل أمره في ازدياد حتى اتفقت أرباب الدولة على قتله فقتل بعد الأربعين وخمسماية». رواية مختصرة ووصف حي لمشروع ثورة ابتدأت وقامت وانتهت. وبأسطر قليلة لا يمكن بالطبع نقل ثورة أطلق عليها اسم ثورة المريدين. والمريد هو الاسم التقني لتابع الطريقة الصوفية. مما يدل بوضوح على عظم الطريقة الصوفية التي أنشأها ابن قسي في هذا المحيط الجغرافي.

لكي نفهم مدى انتشار هذه الطريقة، ومدى إسهامها السياسي لا الصوفي وحسب لا بد من الإشارة إلى أمرين محددين. الأمر الأول ويتناول الوسط الصوفي الذي أسهم بنشأة ابن قسي. نشير هنا فقط أن ابن قسي كان واحداً من الأسماء الكبيرة التي لمعت في أواسط المائة السادسة للهجرة. إذ شكل مع زملاء له مثل ابن العريف (أنظر لاحقاً) وابن برجان المقيم في اشبيلية، إلى جانب صوفية آخرين(٤١)، أكثر من فرقة رعت شؤون التصوف وناوأت السلطة أكثر من

(٤٠) المناوي، مرجع مذكور ص ٧٩.

(٤١) عن العلاقة بين هؤلاء انظر:

Paul Nwyia: notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'ibn al'Arif avec b. Barrajan, Hesperis (1956) 217 - 221.

راجع أيضاً دائرة المعارف الاسلامية، ابن برجان، وابن العريف I. Goldzieher: b. Barragan. ZDMG (1914) 544

مرة. بل إن المصادر تركز جميعها على استدعاء هؤلاء جميعاً من قبل أركان دولة الموحدين، وتربط وفاتهم المأساوية بغضب هؤلاء القادة عليهم، لا لسبب ديني بل لأن عدد مؤيديهم قد ارتفع ليشكل خطراً على السياسة. أما الأمر الثاني وهو يرتبط بالأول ارتباطاً وثيقاً فيتعلق بالجو السياسي - الديني السائد في تلك الفترة التي تميزت بأمرين أولهما سيطرة الفقهاء على مقاليد الأمور وتحكمهم بالأمر السياسي مما دفع دائرة الفلسفة إلى الاختفاء، نذكر هنا بنكبة ابن رشد، وبنكبة الغزالي أيضاً قبله[٤٢]، ونذكّر أيضاً بالصراع السياسي السريع الذي هدد بقلب دولة المرابطين وأفول نجمها ليرتفع نجم دولة ابن تومرت الفقهية - الصوفية بسرعة أيضاً، مما لا يدع مجالاً لقبول حركات صوفية شعبية مستقلة، لا سيما إذا شكلت هذه خطراً سياسياً مباشراً.

بحدود العام ١١٤٦/٥٤٠، أي بعد أن فشل ابن العريف وابن برجان في القيام بعمل سياسي ما، ارتحل ابن قسي من قلب الأندلس إلى غربه وجعل مركزه في مدينة شلب وأسس هناك حركة المريدين، لا المرابطين كما يقول ابن خلدون خطأ (المقدمة ١٥٩). في هذه المدينة جعل ابن قسي همه تعليم الغزالي في محاولة لإحياء نفوذه، أو ربما تقليداً منه لابن تومرت الذي ظهر في فترة زمنية تقاربة أيضاً، والذي جعل اعادة الاعتبار للغزالي هماً انطلق منه لشرح عقيدة التوحيد وكسب المؤيدين وتنظيمهم الأمر الذي أتاح له النجاح بإقامة دولة جديدة تخلف دولة المرابطين. بل ان ابن قسي قد ادعى المهدية شأن المهدي ابن تومرت، مما يعزز القول بصلة ما بين هذه الأفكار وإن كان ذلك صعباً تاريخياً، والمصادر لم تفصح عن علاقة مباشرة من هذا النوع. بكل الأحوال تظل العودة إلى الغزالي ويظل الأخذ بالأفكار الباطنية ومنها فكرة المهدي أمراً تناقله العديد من رجال التصوف، أما ابن قسي فقد ذهب إلى أبعد من ذلك إذ تشبه بالنبي وادّعى أنه حجَّ في يوم واحد، كل ذلك من أجل الظهور بمظهر مميز ومن أجل اكتساب ود العامة وتأليب المناوئين. وقد أظهرت هذه الأفكار نجاحاً بارزاً إذ

(٤٢) راجع: Cabanelas, D: Notas Para la historia de Algazel en Espana: Al - Andalus (1952) 223 ff.

سرعان ما أصبح ابن قسي شخصية سياسية، لا صوفية وحسب. بل إن بعض المصادر قد ركزت على اتصالات محدودة بينه وبين أركان دولة الموحدين. فذهب بعضها إلى الحديث عن اتصالات معينة بينه وبين عبد المؤمن، خليفة ابن تومرت أو قائده العسكري ومحقق دولته فيما بعد. ربما كان ذلك مستقيماً من الناحية التاريخية وحسب إذ تزامنت ثورته مع قيام ثورة الموحدين في المغرب. علماً أن ابن خلدون قد ذهب إلى حد القول أن ابن قسي قد استُدعي من قبل أركان دولة الموحدين وعاد بمساعدة عسكرية منهم. إذا صح ذلك أو لم يصح تظل ثورة المريدين ثورة تتحكم فيها أفكار رجل صوفي آمن في عصره بإمكانية الخروج على السلطة واستغل نفوذه إلى أقصى حد.

استمرت ثورة المريدين على مدى ست سنوات مارس فيها ابن قسي شتى أنواع النفوذ، الصوفي والولاية على الأفئدة والقلوب، والسياسي مع أركان المغرب إن صحت روايات اتصاله. والمناوي قد رفضها بشكل غير مباشر إذ قال إنه سجن لدى أصحاب النفوذ من أهل الأندلس الموالين لدولة المرابطين، وهي في آخر أيامها بالطبع وفي مراكز محدودة حتماً. لكن ابن قسي الساعي لمد نفوذه أو لتركيز هذا النفوذ قد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ عمد وبفعل ضغوطات سياسية بالتأكيد في حدود العام ٥٤٦/١١٥١ إلى الاتصال بملوك النصارى في شمال الأندلس، وبالتحديد بأحد ملوك البرتغال القريبة من منطقة نفوذه. وهذا ما لم تتقبله عامة المريدين المأخوذة بصدقه وبحسن اسلامه وهذا ما أتاح لها الانقلاب عليه فقتل واستقل بعض قواده بالأمر معترفين بسلطة الموحدين التي تركزت في هذه الأثناء كلياً في المغرب وجزئياً في الأندلس. يبقى أن نشير أيضاً أن المصادر قد ركزت على أن مدينة شلب كانت أساساً مسقط رأس ابن قسي مما يدعو للأخذ بالرأي الذي عزه ابن خلدون من حيث الربط بين العصبية الدينية وبين العصبية السياسية[٤٣].

حاولنا عدم الغروق بتفاصيل ثورة المريدين. يكفي أن نضعها هنا في

(٤٣) راجع بعض التفاصيل في مقالتنا: مظاهر من وجوه العلاقة بين التصوف والاجتماع والسياسة. الباحث ١٠ (١٩٨٠) ص ٦٨ ـ ٧٠.

مكانها المناسب بحيث نبرز الجانب الذي يجعل من التصوف قوة سياسية. أو الجانب الذي دفع بالعديد من رجال التصوف إلى القيام بثورة سياسية. في معرض إشارته لثورة ابن قسي يشير ابن خلدون أيضاً إلى بعض رجال التصوف الأخرين الذي نحوا منحىً سياسياً[٤٤]. مما يعزز الأخذ بمقولة التحول الذي طرأ على التصوف وقلبه من مجرد ايمان بمبادىء زهدية فردية إلى الانتظام بطرق مسيسة تسعى لفرض وجهات نظرها سياسياً ودينياً. الأمر الذي يدفع الباحث للنظر في هذا التحول بالذات، إن من حيث نشأته، أو من حيث نتائجه. وهذا موضوع مستقل بذاته.

- ٧ -

قد لا يختلف ابن العريف (٤٨١/١٠٨٨ ـ ٥٣٦/١١٤١)، أبو العباس أحمد المعروف بابن العريف عن زميله ابن قسي كثيراً[٤٥] فهو صوفي مثله وينتمي إلى المدرسة الصوفية التي ينتمي إليها زميله، لكنه لم يستطع أو لم يرد أن يقود ثورة معينة مع مشاركته بصنع الحدث السياسي آنذاك. وولد ابن العريف في مدينة المرية وفيها تعلم وأخذ من أعلام عصره في شتى فنون المعرفة الشائعة آنذاك، أخذ الفقه وأخذ اللغة وأخذ ضروب التصوف في وسط مشبع بهذا النمط من المعرفة ومن السلوك. فالمرية كانت وسطاً مشبعاً بالتصوف الغنوصي أو الذوقي الذي تعود تقاليده إلى مدرسة ابن مسرة، بل إننا لنستطيع وبالرغم من قلة الدلائل الزعم بأن سلسلة رجال هذه المدرسة لم تنقطع طيلة القرون الثلاثة الفاصلة بين ابن مسرة وبين ابن العريف أو ابن قسي.

وضع ابن العريف كتاباً واحداً نشره آسين بلاسيوس، ثم ظهر الكتاب مترجماً إلى الفرنسية عام ١٩٣٣ مع تقديم وملاحظات وبطاقة حياة لمؤلفه[٤٦]. أما

---

(٤٤) ابن خلدون ـ المقدمة ص: ١٦١.

(٤٥) من الناحية التاريخية ربما توجب علينا تقديم ابن العريف على زميله ابن قسي باعتباره سابقاً، بل استاذاً له. لكننا آثرنا البدء بابن قسي للتركيز على نجاح ثورته وإن مرحلياً.

(٤٦) استقينا معظم المعلومات من مقدمة «محاسن المجالس» بالفرنسية والتي وضعها آسين بلاسيوس لنشرته الفرنسية لهذا الكتاب.

الكتاب فقد كان عبارة عن فصول تناولت التصوف بمقاماته وأحواله في محاولة لشرح أفكار طريقته بما يقربها جداً من المدرسة الغنوصية ومن أفكار النفري. وهي أفكار تنحو على العموم باتجاه الوحدة المطلقة، وتأخذ على الصعيد الأدبي منحىً أدبياً تأملياً مليء بالرموز والإشارات. بكل الأحوال يظل مضمون الكتاب بحاجة لدراسة أكثر دقة. لكن ما يهمنا هنا ليس إلا النشاط الصوفي الذي بذله ابن العريف وسط جماعته وبمؤازرة علماء آخرين استطاعوا كسر الجمود الذي ابتدأ مع احراق كتب الغزالي وإدانة أنماط السلوك الصوفي بوجه عام[٤٧].

استطاع ابن العريف أن يؤلف حوله عدداً كبيراً من المريدين المتعصبين لطريقته والذين التزموا بالطاعة له. الأمر الذي كان شائعاً آنذاك من وجهة نظر صوفية إذ كانت الطرق قيد التأسيس، وكانت المنافسة بين الطرق المتعددة على أشد ما يكون أيضاً. إلا أن لهذه القضية وجوهاً أخرى. فالجماعة الصوفية مجتمع صغير متماسك متجانس ومتآلف، وبالنهاية مطيع لرئيسه، لشيخ الطريقة الذي لا يحاسب من جانب المريدين الذين التزموا بالطاعة الكاملة له. من هذه الزاوية أصبح ابن العريف قائداً وليس شيخاً وحسب، قائداً لجماعته في وسط مضطرب سياسياً والأندلس كان ولا شك الأرض الخصبة لاستقبال كل الثورات وكل الدعوات. فباستثناء الاستقرار النسبي في المدن التي استقلت إلى حد ما، كانت كل العقبات الأخرى والأرياف تتوزع بين ولاء وولاء. وهذا ما استغله ابن العريف وبعض أعوانه وزملاؤه. فإذا كانت المصادر قد أكدت على زهده وسكتت عن بعض نشاطه فقد ذهبت في جانب آخر إلى حد التأكيد بأن طريقته قد لاقت رواجاً هائلاً إذ فاق عدد القرى والنواحي التي اعترفت بإمامته وبإمامة زميله ورفيقه في قيادة هذا النوع من التصوف، وهو ابن برجان[٤٨] المئة قرية.

يعتقد آسين بلاسيوس أن الولاء الذي تحقق لابن العريف ولزميله ابن برجان إلى جانب صوفي آخر أقل شهرة هو أبو بكر محمد بن الحسين الميورقي

(٤٧) محاسن المجالس، ص ٣ ـ من التقديم.
(٤٨) عن ابن برجان، راجع دائرة المعارف الإسلامية.

من جزيرة ميورقة(٤٩) هو الولاء الذي استطاع فيما بعد أن يستفيد منه ابن قسي في قيادته لثورة المريدين كما مر في مقطع سابق. إلا أن هذه الشعبية ما كانت لتتحقق أيضاً لولا اعادة الاعتبار للغزالي ولولا قيام بعض القضاة بالاعتراض على احراق كتبه أو إتلافها، وهذا ما حدث في مدينة المرية دون سواها، أي في الوسط الذي أخذ بالأفكار الصوفية المتوارثة من ذوقية ابن مسرة إلى كشف الغزالي، والفرق بين التصورين قد لا يكون كبيراً لكنه يوحي بالتواصل ويؤكد على انتشار هذا النمط الصوفي المميز. إذا تجاوزنا عرضاً بعض المبالغات التي أحيطت برجال التصوف أو التي أحاطوا هم أنفسهم بها، فلن يتبقى لنا سوى الاعتراف بما كان لابن العريف من منزلة وبالتالي من سلطة، فالأبوة الروحية قد أدت دورها السياسي على أكمل وجه. والاعتراف الذي حظي به، أو حظيت به طريقته أصبح بعد ذلك مثار شك وتساؤل من قبل أصحاب الشأن ومن قبل أصحاب السلطان. وككل مرة ينبري القضاة للوشاية على أهل التصوف. القضاة باعتبارهم الواسطة بين السلطة وبين الرعية التي ربما قد شرعت بتغيير ولائها والتطلع إلى زعامة جديدة. وهكذا أصبح ابن العريف مطلوباً من السلطان إذ استدعاه أحد أواخر أمراء دولة المرابطين إلى مراكش بناء لوشاية أرسلها ضده قاضي المرية، القاضي ابن الأسود.

بعد ذلك تضطرب الروايات بشكل ملحوظ. بل إنها تنزع لإظهار الجانب الأسطوري لأهل التصوف أصحاب الكرامات وأصحاب النبوءات. وتبعاً لذلك صدرت الأوامر لابن العريف كما صدرت لمعاصريه اللذين أشرنا إليهما آنفاً للتوجه من الأندلس إلى مراكش. ووضعت الأغلال في أقدامه وأمر باجتياز البحر إلى مركز السلطان. لكن الكرامة تأبى أن تنجز هذه المهمة بسهولة. فبعضها يذهب إلى حد القول بانقلاب المركب المرافق أو الحارس له، وبعضها يذهب إلى اعتبار ذلك اشارة ايجابية حدت بالسلطة إلى استقباله والإحسان إليه. وإذا كنا لا نعلم بالضبط مسرى الحدث، فإننا نعلم رموزه ونعلم أيضاً ما قد يكون قد دخل عليه من زيادات نجد قرائن لا تحصى لها في كل الأدب

(٤٩) محاسن المجالس ص: ٤.

الصوفي وعلى مر العصور. لكن الواضح أيضاً أن سلوك أهل التصوف لم يكن ليروق لأصحاب السلطان. ومن جملة الروايات التي احتفظت بها مصادرنا جرى التركيز على أمرين، أولهما رغبة ابن العريف في عدم التعرف على السلطان[٥٠]. وهذا ما يعكس نظرة صوفية زاهدة ورغبة في الابتعاد عن اغراءات البلاط وأهله. وقد يعكس ذلك أيضاً نوعاً من المعارضة غير المعلنة. مهما يكن من أمر فمن غير المؤكد أن يكون اللقاء بين هاتين السلطتين قد حصل فعلاً، إذ إن بعض المصادر قد ركزت على وفاة ابن العريف قبيل مثوله أمام أركان السلطة في مراكش. ولكن ثمة إشارة أخيرة لا بد من ايرادها وهي تقول بأن ابن العريف قد مات مسموماً. وهذا يؤكد من طرف جانبي بالطبع أن التعارض بين السلطتين، الصوفية والسياسية قد بلغ حد إلغاء إحداهما للأخرى.

قد تكون هذه الرواية الأقرب للصحة، إذ لا بد من ربطها مع روايات أخرى تتعلق بمصير زملاء آخرين له وفي المدارس الصوفية عينها. فوفاة ابن برجان الذي دعي للمثول أيضاً أمام السلطان في مراكش لم تكن طبيعية أيضاً. بل إن وفاة العديد من رجال التصوف كانت مأساوية بدورها. فابن برجان قتل وقد أمر علي بن يوسف بن تاشفين برميه وعدم الصلاة عليه. لكن أحد رجال التصوف الآخرين وهو علي بن حرزهم كان في طريقه من فاس إلى مراكش أخذه وصلى عليه ودفنه وسط جمع من المريدين وأصحاب الخرق الصوفية. مرة أخرى كرامة، كما يحلو لكتب التصوف أن تقول، أم مظهر آخر من مظاهر المعارضة السياسية أو من مظاهر الوجود الاجتماعي الفاعل كما يخيل إلينا. كلها أسئلة تطرح وهذه المقالة ليست إلا بادرة رد بهدف إظهار الموقع الاجتماعي - السياسي لأهل التصوف.

- VI -

بالانتقال من البحث في مظاهر التعارض السياسي بين سلطة أهل التصوف

(٥٠) مرجع سابق ص: ٥.

وسلطة أصحاب السلطان عند بعض رجال التصوف الذين أشرنا إليهم وجلهم في عصر واحد، إلى البحث في الجانب السياسي - الاجتماعي لتصوف ابن سبعين ومدرسته[٥١] نكون قد قفزنا قرناً بكامله. خلال هذا القرن كانت السلطة السياسية قد تغيرت بدورها، فالاستفادة من فترة التأرجح في انتقال السلطة من المرابطين إلى الموحدين انتهت الآن، وقد رأينا مظاهر الفشل الصوفي في الإستفادة من فترة التراخي السياسي هذه. لم نتوقف كثيراً عند أسباب هذا الفشل ولا عند نتائجه. إلا أن هذا الفشل لم يلغ اطلاقاً تكرار المحاولات، ولا ألغى أيضاً تكون الجماعات الصوفية وإطلاعها بدور سياسي معين.

توفي ابن سبعين عام ٦٦٩ هـ/ ١٢٧٠ م، أي في فترة كانت دولة الموحدين، آخر دول المغرب قد شارفت على نهايتها إذ انقسمت على نفسها، وتقاسمت الأسر الكبرى سلطانها. هذا في المغرب، أما في الأندلس فإن المدن راحت تستقل تباعاً في وقت ابتدأت فيه حروب الاسترجاع. في هذا الجو ظهر ابن سبعين الذي يعتبر معاصراً لإبن عربي وقد شرع في سن مبكرة بالكتابة وبتنظيم شؤون طريقته الصوفية. الأمر الذي أثار أصحاب السلطة عليه، سواء من كان منهم على رأس السلطة السياسية أو الفقهاء المتعنتين العاملين عند أصحاب السلطان. هذا وقد أوردت المصادر نبذات عن هذا النشاط السياسي رابطة اياه بكثرة مؤيديه ومريديه وخشية أن يؤدي ذلك إلى ثورة ما أو إلى تحرك معين، وبغضب الفقهاء وحسدهم وخشيتهم أن يتحول الأمر من يدهم إلى يد رجال أهل التصوف. هذا ما تعبر عنه بصراحة قضية إخراج ابن سبعين من مدينة سبتة على يد عاملها ابن خلاص[٥٢] بعد أن كان هذا بالذات هو الذي

---

(٥١) بالامكان أيضاً متابعة تسلسل مدارس التصوف خلال هذا القرن ومتابعته سياسياً أيضاً عبر تراجم بعض أساتذة ابن سبعين. راجع دراستنا لذلك وهي إلى الآن بالألمانية بعنوان **Das mystische und philosophische system des Ibn Sab'in.**

راجع أيضاً دراسة أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية. دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣.

(٥٢) التفتازاني ص: ٤٨.

استدعاه إلى هذه المدينة ليرد على أسئلة فلسفية وردت من قبل فردريك الثاني ملك صقلية(٥٣).

لن نتوقف طويلاً عند النشاط الفلسفي أو الصوفي لمن نترجم له بل سنركز على حادثة واحدة لما لها من بعد سياسي اجتماعي، أو لعلاقتها بالسلطة انسجاماً منا مع الموقف المتخذ في هذا القسم من الدراسة. من الأندلس إلى المغرب فإلى المشرق انتقل ابن سبعين حيث وصل إلى مصر بحدود العام ١٢٥٤/٦٥٢ وقد ركزت المصادر على خصوماته المتعددة مع الفقهاء ومع أرباب التصوف هنا(٥٤). وبعد ذلك انتقل إلى مكة مجاوراً إلى أن توفي فيها.

وفي مكة بالذات شرع ابن سبعين القيام بعمل سياسي محدد لا نعلم تفاصيله، ولكننا نعلم نتيجته التي انتهت بإرسال حاكم مكة وشريفها آنذاك «أبو نمي» ببيعته إلى رأس الدولة الحفصية آنذاك. وهذا ما يرتبط مباشرة بابن سبعين الذي كتب بنفسه هذه البيعة الأمر الذي يوحي بدوره السياسي، والذي يوحي أيضاً بتقلب الأدوار السياسية التي اتخذها صاحب هذه الترجمة. وقد يكون هذا التقلب مصاحباً بل موازياً للتقلب الذي عاشه أبو نمي أيضاً.

تفيد المصادر أن ابن سبعين وجد نفسه مضطراً للإقامة في مكة لأسباب تبدو سياسية. فقد صرح بنفسه أنه التجأ إلى مكة هرباً من مطاردة الظاهر بيبرس له. في هذه الأثناء تفيد المصادر أيضاً أن ابن سبعين قد جاهز بإظهار عقائد شيعية باطنية أو اسماعيلية، الأمر الذي يستوجب المطاردة من سلاطين مصر. ومعلوم أيضاً أن أبا نمي كان نقيب الاشراف، وكانت ميوله موالية لآل البيت. بل إن ابن سبعين قد ربط مصيره السياسي أيضاً بعلاقات محددة له مع «صاحب اليمن» الذي وجد نفسه مقرباً إليه، بحكم الهوى الباطني دون ريب،

---

(٥٣) راجع: «رسائل صاحب صقلية»، نشرها يلتقايا عام ١٩٤٢ في اسطنبول ونقوم حالياً بتحقيقها واعادة نشرها.

(٥٤) ركزت المصادر على معارضة ابن سبعين للعديد من رجال التصوف وعلى اعتناقه لآراء باطنية وشيعية. وهذه تهم عامة قلما ينجو منها صوفي. الأمر الذي دفع باستمرار لبحث العلاقة بين التصوف والتشيع.

رغم المعارضة السياسية التي واجهه بها وزراء الدولة في اليمن. لا بد لنا من جانب آخر أن نربط هذه العلاقات بتقلباتها، بالعلاقات الموازية لها بين ابن نمي صاحب مكة وبين خصومه. ودون التوقف عند التفاصيل الدقيقة نشير إلى أن أبا نمي قد فشل طيلة أكثر من ربع قرن استقر فيها وإن بتقطع في إمرة مكة، قد فشل في إقامة علاقات متوازنة مع أصحاب النفوذ السياسي في مصر وفي اليمن، وهما من الحواضر التي تصارع للسيطرة على مكة ورعاية موسم الحج فيها. بل انه قد تقاتل مع أخيه ادريس لمدة طويلة، وكل ذلك بهدف الاستقلال بزعامة هذه المدينة المقدسة[٥٥].

في هذا الجو المتقلب وقبل وفاته بوقت قصير، تصور ابن سبعين، وقد صوَّر ذلك لصاحبه أبي نمي أن الوقت قد حان للتخلص من الضغط السياسي المباشر عليهما بإعلان التأييد للدولة الحفصية أو بنقل التوجه السياسي من محيط قريب مجاور لمكة إلى محيط أبعد، في المغرب حيث بنو حفص قد اقتطعوا جزءاً من دولة الموحدين بعد أن كان أمراؤهم جزءاً من هذه الدولة. كذلك تفيد المصادر أن الشقاق بين ابن سبعين وبين الفقهاء من أهل مكة أو المجاورين فيها قد بلغ حداً جعله يفكر بالرحيل عنها وربما كانت البيعة هذه أمراً يمكن إدراجه في هذا الإطار إذ ربما مهدت السبيل له للعودة إلى المغرب[٥٦].

مع أن بيعة أهل مكة للأمير محمد المستنصر بالله بن أبي زكريا بن عبد الوليد من بني حفص قد جرى توجيهها من قبل صاحب مكة ومن يمثل، إلا أن إنشاءها من قبل ابن سبعين يجعلنا نوليها بعض الدراسة باعتبارها أثراً، أو وثيقة سياسية باقية. أثبت ابن خلدون في تاريخه نص هذه البيعة تحت عنوان «الخبر عن دعوة مكة ودخول أهلها في الدعوة الحفصية[٥٧]». ممهداً للنص بتقديم مزدوج، فأشار ببضعة أسطر للواقع السياسي الهش إذ انتهت الخلافة العباسية

---

(٥٥) راجع: الفاسي، العقد الثمين ج ١ - ص ٤٥٦ تابع. راجع أيضاً ابن خلدون، كتاب العبر ج ٦: ص ٦٣٤ -

(٥٦) التفتازاني ص: ٥٨.

(٥٧) ابن خلدون - العبر ٦ - ٦٣٤ - ٦٥٠.

ودخل التتر (الططر) بغداد، وأصبحت مصر والشام بأمرة السلاطين من بني أيوب، وأشار أيضاً إلى الخلافات الداخلية في مكة بالذات بين شريفها أبي نمي وبين أخيه وسائر أمراء المشرق وبدء ظهور الدعوة الحفصية بأفريقية.

أما الشق الآخر من التقديم فتناول ابن سبعين، إذ أشار إلى مكانته الصوفية وغرابة دعواته الاتحادية وخلافاته مع أهل العلم من فقهاء ومشايخ وأهل فتيا. كما أشار إلى بعضهم بالاسم مما لا مجال لنا هنا لمتابعته. إلا أنه ركز أن بيعة أهل مكة للسلطان محمد بن أبي زكريا الحفصي قد جاءت بتحريض مباشر من ابن سبعين مما يحملنا على البحث في الجانب السياسي من شخصية هذا المتصوف الغريب الأطوار الذي أنهى حياته منتحراً ليتقرب منه تعالى كما تقول بعض الروايات.

شرع ابن سبعين في بيعته بتقديم مكة وجعلها واسطة تعني لمن يسيطر عليها السيطرة على قلب العالم الإسلامي والفوز بالفتح المبين، كما يقول مفسراً. وبما أن الدولة الحفصية لم تسيطر على مكة بعد، فها هي مكة تبايعها. مما يعني نظرياً امتداد سلطانها، في قسم آخر من البيعة ينتقل ابن سبعين لتمجيد المغرب وبأحاديث متعددة موضوعة على الأرجح، يبشر ابن سبعين بظهور خليفة جديد من المغرب يعيد أمجاد الماضي ويوحد الأمة، فيعطي صفاته ويكثر من تمجيده ثم يؤكد أن هذه الصفات تنطبق الآن على الخليفة الحفصي الذي رسمت هذه البيعة باسمه. وبعد ذلك ينتقل ابن سبعين لتوسيع هذه الصفات الأخلاقية والعلمية والحربية، رابطاً إياها بما يماثلها من صفات في صاحبه أبي نمي، وفيه شخصياً وإن بشكل مبطن. ثم ينهي كلامه بنوع من التنجيم ليؤكد حتمية انتصار الدعوة الحفصية القائمة على التوحيد.

يؤكد ابن خلدون بعد ذلك أن الخليفة الحفصي قد قرأ هذه البيعة على الملأ وأظهر الحاضرون اعجابهم وتقديرهم لدخول أهل البيت والحرم في طاعته. لا بد من كلمة حول أسلوب هذه البيعة، وهو أسلوب تميز به ابن سبعين بالفعل من حيث اعتماده مبدأ التورية والاطناب والإشارة بشكل رمزي مبهم إلى مقاصده. كذلك امتاز أسلوبه بالاستطراد السريع، وحافظ في هذه البيعة على

وتيرة متصاعدة من كيل المدائح. وقد يكون ذلك طبيعياً يفرضه التوجه إلى من يعتقد أنه سيكون خليفته فيما بعد. والأهم من ذلك النية التي كتبت هذه البيعة في خلفيتها، فقد أمل ابن خلدون أن تكون عوناً لابن سبعين في العودة إلى المغرب بعد أن خرج منه طوعاً أو كراهية. وبذلك نقترب من البعد السياسي لهذه البيعة باعتبارها نشاطاً يندرج فعلاً في هذا الإطار. ولا يعني ذلك نجاح هذا النشاط فابن سبعين قد وضع حداً لحياته بعد فترة قصيرة من صياغتها. والدولة الحفصية لم يتجاوز سلطانها بعض أرجاء المغرب. أما أبو نمي صاحب مكة فظل يستقبل الحجيج ومن على رأسهم من سلاطين اليمن أحياناً ومصر أحياناً أخرى(٥٨).

* * *

حاولنا في هذه المقالة التأكيد على عمق الارتباط بين السلطة والتصوف. أو بين سلطة أصحاب السلطان وبين سلطة الثقافة وإن كانت هذه الثقافة من نوع معين. اقتصرنا في اختيار الأمثلة على فترة تاريخية معينة، لكننا حاولنا على الدوام ابراز مدى تداخل هاتين السلطتين، والواقع ان اقحام التصوف بالسياسة ليس بالأمر الجديد وهو موضوع بحاجة إلى دراسة أكثر تعمقاً. بل بإمكاننا الزعم أنه لا بد من القيام بمسح سياسي ـ اجتماعي للتصوف وعلى مر العصور ربما يسهل مراقبة الأحداث وفهم التحولات لا سيما في الفترات التاريخية الحرجة. قد ينزع ذلك عن التصوف بعضاً من قدسيته ومن فرديته ولكن دراسة من هذا النوع قد تجعله أقرب للفهم وأقرب للتصديق وقد تعطيه بعده الإجتماعي الذي لم يعط له بعد.

(٥٨) راجع ترجمة ابي نمي. الهامش رقم ٥٥ أعلاه.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الدار والهجرة وأحكامهما عند ابن المرتضى

دراسة في ظهور المسألة وتطورها عند الزيدية

رضوان السيد

- I -

عقد أبو الحسن الأشعري (ـ ٣٢٤ هـ) في كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين» فصلاً قصيراً لمسألة «هل الدار دار إيمانٍ أم لا» ذكر فيه آراء مفكّري الفِرَق وجماعاتها في «دار الإسلام» آنذاك؛ بل ومنذ القرن الثاني الهجري؛ فقال: «... قال أكثر المعتزلة والمرجئة: الدار دار إيمانٍ. وقالت الخوارج من الأزارقة والصُفْرية: هي دارُ كفرٍ وشِرْك. وقالت الزيدية: هي دار كفرنعمة. وقال جعفر بن مبشر، وَمَنْ وافقه: هي دارُ فسق. وقال الجبّائي: كُلُّ دارٍ لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها أو يجتاز بها إلّا بإظهار ضربٍ من الكفر أو بإظهار الرضا بشيءٍ من الكفر وترك الإنكار له فهي دار كفر؛ وكُلُّ دارٍ أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضربٍ من الكفر أو إظهار الرضا بشيءٍ من الكفر وترك الإنكار له فهي دار إيمان»[1]. إنّ الظاهر من نصِّ الأشعريّ أنّ بواعث إثارة هذا المبحث النزاعات الداخلية التي نشبت بين المسلمين منذ أواخر عهد عثمان بن عفّان (٢٣ ـ ٣٥ هـ). فالمعروف أنّ تلك النزاعات لم تنته بمقتل الخليفة الثالث بل استمرّت في عهد خَلَفه علي بن أبي طالب (٣٥ ـ ٤١ هـ)،

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، نشر هلموت ريتر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٠، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

وأدّت إلى مقتله هو أيضاً. ويبدو أنّ «الخوارج» الذين قتلوه، والذين ما لبثوا أن تحوّلوا إلى فرقةٍ دينيةٍ/ سياسيةٍ هم أولُ من أثار مسألة اعتقادات خُصومهم، وهل هم مؤمنون أم كفّار فقال المتطرّفون منهم (وهم في نصّ الأشعريّ الأزارقة والصفرية) إنّ المذنبين المصرّين كَفَرةٌ مُشْركون. وانسحب ذلك عندهم على «الدار» أو المستقرّ الذي يقيم فيه المذنبون فحكموا بأنّ الدار التي يغلب عليها هؤلاء دار كفرٍ وشِرْك. وبناءً على رأيهم هذا شنّت فِرَقُهم المتطرفة حرب عصاباتٍ شعواء على سائر المسلمين الآخرين استمرت زُهاء قرنٍ ونصفٍ قبل أن تتمكن السلطات من ضبطهم، وإرغامهم على الانسحاب إلى أطراف دار الإسلام[٢].

وجاءت آراءُ المرجئة (أبو حنيفة على سبيل المثال)، والمعتزلة (واصل بن عطاء) مطالع القرن الثاني كردّ فعلٍ على تطرُّف الخوارج. أمّا المعتزلةُ فلم يستطيعوا مناقضة الخوارج تماماً بل اتخذوا لأنفُسهم مذهباً وسطاً بالنسبة لمرتكب الكبيرة فقالوا إنه في منزلةٍ بين المنزلتين؛ أي أنه ليس مؤمناً ولا كافراً بل هو فاسق. ومع أنّ «الفسق» عند المعتزلة الأوائل «حالةٌ» مؤقتةٌ وليس موقفاً أو «داراً» أي أمراً جماعياً؛ فإنّ هذا الرأي أو المذهب تحوّل لدى بعض المعتزلة (يسمّيهم الحاكم الجشمي: صوفية المعتزلة) إلى دارٍ ثالثةٍ مطالع القرن الثالث الهجري فصار العالَم منقسِماً لدى هذا الفريق من المعتزلة إلى ثلاث دور: دار إسلام، ودار كفر، ودار فسق، وسنعودُ لذلك عند دراسة نصّ ابن المرتضى. وأراد أبو حنيفة العودةَ بالنقاش إلى منطَلَقِهِ الأصليّ فاعتبر الإيمانَ تصديقاً لا يؤثّر فيه الاختلالُ في الأعمال. ورأى بناءً على ذلك أنّ كلّ مسلمٍ مُصَدَّقٌ في قوله إنه مسلمٌ مؤمنٌ؛ ولذا فالدار دار إسلام كما عبّر عن ذلك الأشعريّ في النص

---

(٢) يعدّ الأشعريُّ (مقالات الإسلاميين، ص ١٠٤) الإباضيّة من فِرَق الخوارج. وهؤلاء يرون «أن الدار ـ دار مخالفيهم ـ دار توحيد إلّا عسكر السلطان... وقالوا إنّ كل طاعةٍ إيمانٌ ودينٌ، وإنّ مرتكبي الكبائر موحّدون وليسوا بمؤمنين». وقد انقرضت فرق الخوارج الأخرى، وصارت الإباضية بعد القرن الخامس الهجري الفرقة الوحيدة تقريباً وأنظر عن آرائهم في الولاء والبراء والدار والهجرة؛ عوض خليفات: الولاية والبراءة والوقوف عند الإباضية؛ في مجلة مجمع اللغة العربية بالأردن م ٢/ ع ٥ ـ ٦/ ١٩٧٩/ ص ص ١٤٤ ـ ١٦٣، وكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، طرابلس الغرب ١٩٨٥، ص ٥٢ ـ ٥٤.

السالف الإثبات. وهكذا فإنّ مفهوم الولاية الذي يشدّد عليه القرآن كثيراً يضمّ تحت لوائه جماعة المسلمين. فلا يجوزُ إعمال المفهوم النقيض: البراءة داخلها؛ بل إنّ هذين المفهومين للتمييز بين جماعة المسلمين، والمجموعات والدور الأُخرى غير دار الإسلام، فليس هناك غير دار إسلامٍ ودار كفر. ولا تكونُ الدارُ دار كفرٍ وحربٍ إلّا إذا اجتمعت فيها شروطٌ ثلاثة: سواد أحكام الكفر ونفاذه فيها، ومتاخمتها لدار الكفر والحرب، وألّا يبقى فيها مسلمٌ ولا ذميٌّ آمِناً بالأمان الأول[٣].

- II -

ذكر الأشعريُّ في النصّ السالف الذكر أنّ الزيدية ترى أنّ الدار دار كُفْر نعمة. ولا شكّ أنّ المقصود بالزيدية في نصّه زيديةُ الكوفة والعراق في القرنين الثاني والثالث. يقول الأشعريُّ في موطنٍ آخر: «اختلفت الزيديةُ في الإيمان والكفر وهم فرقتان: فالفرقةُ الأولى منهم يزعُمون أنّ الإيمان المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد. وجعلوا مُواقعةَ ما فيه الوعيدُ كفراً ليس بشركٍ ولا جحود بل هو كُفْرُ نعمة. وكذلك قولهم في المتأولين إذا قالوا قولاً هو عصيانٌ وفسق. والفرقة الثانية منهم يزعُمون أنّ الإيمان جميع الطاعات. وليس ارتكاب كلّ ما جاء فيه الوعيدُ كفراً. وهذا قولُ قومٍ من متأخّريهم. فأمّا جمهورُهُم وأوائلُهم فقولُهُم القولُ الأول. . .»[٤]. ويعني هذا أنّ أوائل الزيدية كانوا يعتبرون مرتكبي المعاصي «مؤمنين في الجملة»[٥]، والدار التي هم فيها أو يغلبون

---

(٣) قارن عن رأي أبي حنيفة بشرح السير الكبير ٣/٨١ ـ ٨٢، وبدائع الصنائع للكاساني ٧/١٣٠ ـ ١٣١؛ ومقالتي: دار الإسلام والنظام الدولي والأمة العربية؛ بمجلة مستقبل العالم الإسلامي م١، مركز دراسات العالم الإسلامي، شتاء العام ١٩٩١، ص ص ٣٧ وما بعدها.
J. Van Ess, Theologie und Gesellschaft in 2 u.3 Jahrhundert Hidshra. Berlin 1990, I, 191 ff.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص ٧٣ ـ ٧٤. وفي الجامع الكافي لأبي عبد الله محمد بن علي الحسني العلوي (ـ ٤٢٩ هـ)، مخطوطة المكتبة الشرقية بالجامع الكبير بصنعاء (الأوقاف ١٠٩٠) (ويمثّل آراء زيدية العراق والقاسم بن إبراهيم الرسّي) م٤/ق ٢٨٨ ب عن أحمد بن عيسى بن زيد بن علي: الإيمان المعرفة والإقرار.

(٥) الجامع الكافي م٤/ق ٢٨٩ ب.

عليها «دار كفر نعمةٍ» ينبغي تصحيح أوضاعها عن طريق الأمر بالمعروف والنهْي عن المنكر ولو أدّى ذلك إلى الخروج والثورة من أجل إزالة الظلم والمعصية.

وليس بين أيدينا نصٌّ زيديٌّ من القرن الثاني أو الثالث يَعْرِضُ لمسألة الدار. لكنّ ابن أبي النجم الصعدي (ـ ٦٤٦ هـ) يذكر رأياً لمحمد النفس الزكية (ـ ١٤٥ هـ) في المسألة يبدو أنه استنباطٌ من «لازم قوله». يقول ابن أبي النجم: «وأما أحكامُها ـ أي دار الحرب ـ فوجوبُ الهجرة منها إلى دار الإسلام. فمن وقف فيها على وجه المُوالاة كان حكمُهُ حكم أهلها. وقد نصّ على جنس ذلك محمد بن عبد الله عليه السلامُ في سِيَرِهِ فإنه ذكر أنّ لاختلاف الدارين حكماً يفسخُ المُناكحة. وقال عليه السلام: لو أنّ امرأةً خرجت إلينا من دار الحرب فاستأمنت ولها زوجٌ في دار الحرب تتزوَّجُ إنْ شاءت، وتستبرىءُ رَحِمَها»(٦). أما النصُّ المشهور المنسُوب للقاسم بن إبراهيم الرسّي (ـ ٢٤٦ هـ) والمُسمّى: كتاب الهجرة للظالمين(٧) فليس فيه تحديدٌ صريحٌ لدَار الإسلام ودار الكفر. بل إنّ المؤلّف يشدّد استناداً لآياتٍ قرآنيةٍ كثيرةٍ على مفهومي الولاية والبراءة، ويدعو للبراءة من الظالمين وهجرهم إن لم تكن مناضلتهم ممكنة. لكنّ الآيات التي يوردُها القاسم تُشعِرُ بأنّ المقصود بالظالمين الكفار والمشركون، وليس مرتكبي المعاصي من أئمة المسلمين وعامتهم. ومع ذلك فإنّ القاسم يصلُ إلى استنتاجٍ أخيرٍ مؤدّاهُ ضرورة الهجرة عن ديار الكفرة والظَلمة دون تفرقةٍ بين المسلمين منهم وغيرهم(٨). وقد فعل القاسمُ نفسه ذلك عندما اعتزل بالرسّ بعيداً ـ بقدر ما استطاع ـ عن مجال السيطرة المباشرة للظلمة من بني

(٦) عبد الله بن أبي النجم: كتاب الحسبة والدور وما يختصُّ بالإمام وغيره من الأمور. مخطوطة مكتبة الأوقاف بالجامع الكبير بصنعاء، ضمن مجموع رقم ٦٥، نسخ العام ٦٣٢ هـ، ق ١٥٥ ب. وقارن بكتابي الذي يصدر قريباً بعنوان: «محمد النفس الزكية: دعوته وثورته وكتابه في السِيَر».

(٧) كتاب الهجرة للظالمين؛ ضمن مجموع كتب الإمام القاسم بن ابراهيم، مخطوطة بضحيان بجوار صعدة، حديثة النَسْخ، بدون تاريخ، ص ص ٣١٦ ـ ٣٥٩.

(٨) كتاب الهجرة للظالمين، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

العبّاس[٩]. ويسير محمد بن القاسم بن إبراهيم في «كتاب الهجرة والوصية»[١٠] في خطّ والده فيدعو أولاده للهرب «في البوادي والأودية»[١١] ذلك أنّ «المدن والقرى موضع اللوم والشرّ والبلايا بما تجمع وتضمّ من شِرار الناس والأوغاد»[١٢]، ويدعوهم للاقتداء في ذلك بالقاسم بن إبراهيم جدّهم إذ «صار نظراً واختياراً. . إلى بادية المدينة وجبالها وتنحّى عن المدينة وأهلها. . ثم انتقل إلى وادي الرسّ وجباله فكان خالياً فيه بولده وعياله. . .»[١٣]. وهكذا فقد «أقام في البادية والجبال قبل وفاته نحواً من أربعين سنة. .»[١٤]. بيد أنّ «وصية» محمد بن القاسم هنا ليست ذات طابعٍ عقديٍّ وسياسيٍّ كما في كتاب الهجرة للقاسم؛ بل تتخذ المنحى الزهديّ المتّسم بالتقشف واليأس من الناس، وليس فيها ما يُشْعِر بمطمحٍ سياسيٍّ أو قصدٍ فقهيٍّ أو كلامي.

ويمثّل رأيُ الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحُسين (ـ ٢٩٨ هـ) نقلةً في هذا المجال. فعلى الرغم من أننا لم نجد في نصوصه ما يشير صراحةً إلى مسألة الدار؛ فإنّ كلّ المصادر الزيدية المتأخّرة تنقُلُ عنه إيجابه للهجرة من «الدار التي تجري فيها أحكام الظَلَمة» إلى دار أهل العدل[١٥]. صحيحٌ أنّ تلك المصادر

(٩) Wilferd Madelung: Der Imam al - Qāsim b. Ibrāhim und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin 1965, P. 91 - 92.

(١٠) محمد بن القاسم بن ابراهيم: كتاب الهجرة والوصية، مخطوطة حديثة النسْخ بهجرة ضحيان بجوار صعدة، نسخ السيد محمد بن الحسن العجري المؤيّدي، عن أصلٍ منسوخٍ سنة ١٠٧٠ هـ.

(١١) كتاب الهجرة والوصية، ص ٥٤.

(١٢) كتاب الهجرة والوصية، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(١٣) كتاب الهجرة والوصية، ص ٦١ ـ ٦٢.

(١٤) كتاب الهجرة والوصية، ص ٦٢. وقارن عن موقفي القاسم وابنه: W. Madelung, The Origins of the Yemenite hijra; in: Arabicus Felix Luminosus Britannicus. Essays in Honor of A.F.L. Beeston. Ed. A. Jones. Ithaca Press, Reading 1991, P. 25.

(١٥) سليمان بن محمد بن أحمد المحلّي (مؤلّف مطرّفي): كتاب البرهان الرائق المخلّص من ورط المضائق، مخطوطة مكتبة الأوقاف بالجامع الكبير بصنعاء، ق ٢٣٧ ـ ٢٣٨، وكتاب التقرير لفوائد التحرير للأمير الحسين ابن بدر الدين، مخطوطة العلامة السيد محمد بن عبد العظيم =

نفسها تنسبُ هذا الرأي إلى «القاسم بن إبراهيم وأسباطه» أو إلى «أئمة الرسوس»؛ لكنّ النقل عن الهادي يُشْعِرُ بتسييسٍ للقضية لم نلحظْه لدى القاسم أو ابنه محمد. والأمر في هذا السياق مفهوم. فقد أسّس الهادي إلى الحقّ دولةً باليمن، وكان من المنطقيّ أن يدعو الناسَ لمغادرة دار أو دور الظَّلَمة والالتحاق به. تماماً مثلما دعا جدّه رسول الله الناس للالتحاق به والمهاجرة إليه في دار هجرته بالمدينة. والمعروف أنّ القرآن الكريم اعتبر ذلك واجباً دينياً. وبهذا التأسيس لم يَعُد الظلم الذي يقتضي المفارقة والهجرة سياسياً فقط؛ بل اتّسم أيضاً بسماتٍ عقدية وكلامية. إذ على المرء أن يُغادرَ أيضاً دُور الجبر والتشبيه حسب رأي الهادي. والنصوصُ عن الهادي مشكلةٌ في النظر إلى «دُور البِدَع» وهل هي دُورُ أو بيئاتُ فسقٍ أو كفر. لكنّ قوله بوجوب الهجرة منها مُشْعِرٌ بتكفيره لمعتقدي «البِدَع» من وجهة نظره. وبذلك غادر الهادي اتجاه الزيدية القُدامى الذين يعتبرون دُورَ خصومهم دُور «كفرنعمة»، واقترب من المعتزلة الذين أخرجوا أولئك من «الإيمان»، وجعلوهم في منزلةٍ بين المنزلتين.

ونجدُ حديثاً صريحاً عن الدار وقاطنيها للمرة الأولى عند الزيدية لدى المؤيّد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (ـ ٤١١ هـ). والمؤيّد بالله الذي دعا لنفسه بالديلم معروفٌ بميوله للهادي في الفقه وأصوله؛ لكنه معتزليٌّ في علم الكلام (فيما عدا نظرية الإمامة طبعاً)، ويأخذ كثيراً عن الأحناف في اجتهاداته الفقهية[١٦]. يقول المؤيّد[١٧]: «وحكم الدار الأقرب عندي أنّ كلّ موضعٍ تظهر

= الحوثي بضحيان بجوار صعدة، بدون تاريخ، م٥/ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣، وكتاب الهجرة للأمير الحسين ابن بدرالدين، مخطوطة بضحيان، حديثة النسخ بدون تاريخ، ص ٨ وما بعدها، وكتاب اللُّمعَ في فقه أهل البيت للأمير السيد جمال الدين علي بن الحسين بن يحيى، مخطوطة السيد محمد بن عبد العظيم الحوثي بضحيان، نسخ قديم بدون تاريخ، م١/ ص ٢٩١ ـ ٢٩٢، والروضة والغدير في بيان ما تحتاجه الآيات الشرعية من التفسير لمحمد بن الهادي بن أحمد تاج الدين. نسخة مخطوطة بضحيان، نسخ العام ١٢٧١ هـ، م١/ ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(١٦) W. Madelung: Der Imām al - Qāsim; op. cit. 177 - 179.

(١٧) كتاب الزيادات من فتاوى السيد الأجل المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون، مخطوطة بمكتبة العلامة السيد محمد بن محمد المنصور بصنعاء، نسخ العام ٧٧٦ هـ، ق ١٥٩ ب (بترقيم حديث).

فيه الشهادتان، وتُقامُ فيه الصلواتُ فلا يجوزُ أن يكون ذلك الموضع دار كفر كما ذهب إليه ح [= أبو حنيفة]؛ فإنهم قالوا إنّ أهل الحرب لو دخلوا دار الإسلام وتحصّنوا في حصنٍ فالمعلومُ أنّ ذلك لا يصير من دار الحرب فيجب أن يكونَ ذلك الموضع متاخماً لديار الكفر ومتّصلاً بها خلاف ما ذهب إليه المعتزلةُ. ومعنى المتاخم هو أن يكونَ انتهاءُ حدّه إلى دار الحرب. والبلاد التي للمسلمين إذا استولى عليها أهلُ الحرب وحازوها صارتْ دار حرب. .». وتذكر سائر المصادر عن المؤيّد عدم إيجابه للهجرة من دُور الظلم والمعصية. كما تذكر عنه نفْيَهُ لوجود دارٍ ثالثةٍ ـ غير داري الإسلام والكفر ـ هي دار الفسق[18]. ويعني هذا موافقةً من جانبه لأبي حنيفة الذي يجعل مفهومي الولاء والبراء خاصّين بالعلاقة بين أهل الإسلام، وغيرهم من الأمم الأخرى.

بيد أنّ زيدية اليمن، الذين ترك بينهم كتابا المؤيِّد: **التجريد والبُلْغة في الفقه** آثاراً عميقة؛ لم يتأثّروا كثيراً بآراء المؤيِّد (ـ ٤١١ هـ) وأخيه أبي طالب (ـ ٤٢٤ هـ) الكلامية. ولذا تقتصر المصادرُ على ذكر «خلاف» المؤيّد (وأحياناً أخيه فيقال: الأخَوان) في المسائل السالفة الذكر، مع «جمهور» متأخّرة الهادوية[19]. وقد تأكد الاختلاف في النُقْلة الثانية التي خطاها المذهب بشأن الدار وأحكامها بعد الهادي. وتمثّلت تلك النُقْلة في القول بدار الفسْق من جهة، وفي استمرار التشديد على الهجرة من جهةٍ ثانية. أمّا فيما يتصل بالمسألة الثانية فإنها تشكّل تُراثاً في المذهب. لكنّ الجديد فيها في القرنين الخامس

(١٨) كتاب الهجرة للأمير الحسين ابن بدرالدين، مصدر سابق، ص ١ ـ ٣، وكتاب الانتصار ليحيى بن حمزة، مخطوطة آل الذاري بصنعاء، نسخ العام ٧٤٨ هـ (بخطّ المؤلف)، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٨ (بترقيم حديث)، وكتاب الحسبة والدور لابن أبي النجم الصعدي، مصدر سابق، ص ٣٤ ـ ٣٦ (بترقيم حديث).

(١٩) كما في نصّ ابن المرتضى الوارد آخر البحث. وقارن بكتاب الحسبة والدور لابن أبي النجم، مصدر سابق، ص ٣٤؛ الأخَوان، وكتاب الانتصار ليحيى بن حمزة، مصدر سابق، م١٨/ ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦، والشمس المُنيرة الزهرا في تحقيق بحث ما أدخله الكفار دارهم قهر للحسين بن ناصر ابن المهلا، ضمن مجموع بحوزة السيد محمد بن محمد المنصور، ق٣٢أ (بترقيمي): الأخَوان.

والسادس مزيد التحديد والوضوح. يقول المتوكّل على الله أحمد بن سليمان (ـ ٥٦٦ هـ) في كتابه: منهاج المتقين: «إذا سقط وجوبُ الأمر والنهْي لاختلال شرطٍ من شروط الأمْر والنهْي فلك في ذلك حالتان: الحالة الأُولى أولاهما وأسلمهما وهي المُهاجرة لهم، والانتقال عن تلك البلاد بنفسك وأهلك إلى بلدٍ آخر خالٍ عن المعاصي الظاهرة أو إلى ما فيه دون تلك المعاصي التي ظهرت... وهذا ـ أعني وجوب الهجرة ـ هو مذهب الهادي والقاسم والناصر عليهم السلام»[٢٠]. أما الحالةُ الثانية فيرى أحمد بن سليمان فيها عدم وجوب الهجرة مهما كثُرت المعاصي، لا لشيءٍ إلاّ لأنّ إمام الزمان لم يطلب منه ذلك! والإمامُ هنا إمّا أن يكونَ ظاهراً ومسيطراً على ناحيةٍ، أو ينتوي الظهور والدعوة. أمّا إن لم يكن هناك إمامٌ فإنّ المتوكّل على الله يرى للرجل الهجرة: «من الظلمة والفَسَقة إلى حيث غلب في ظنّه أنه ينجو مما فرَّ منه إن أمكنه ذلك. وإن لم يمكنْهُ فلا إثم عليه... وكذلك فعل الأئمةُ الهادين عليهم السلام: هاجر أمير المؤمنين عليه السلام إلى الكوفة. وهاجر القاسم عليه السلام إلى جبال الرسّ. وهاجر الهادي إلى الحقّ إلى الغَيْل من صعدة...»[٢١].

وأمّا مسألة دار الفسق، أي اعتبار الدُور ثلاثة فيبدو أنها ظهرت في القرن السادس الهجري عند مُخترِعة الزيدية. ولا يبعُدُ أن يكونَ للقاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام (ـ ٥٧٣ هـ) دورٌ في ذلك لمعرفته الجيّدة بمدارس المعتزلة ومذاهبها خارج اليمن[٢٢]. والمعروف أنّ جعفر بن مبشّر (حوالي ـ ٢٣٤ هـ) من

(٢٠) منهاج المتقين للمتوكل على الله أحمد بن سليمان، مصوَّرة عن مخطوطة منسوخة عام ١٢٥٤ هـ، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢١) حقائق المعرفة للمتوكل على الله أحمد بن سليمان، مخطوطة حديثة النسخ من العام ١٣٧٧ هـ، ق ١٣٢، ١٣٣.

(٢٢) يقول ابن أبي النجم في كتاب الحسبة والدور، مصدر سابق، ص ٣٨: «وأما دار الفسق فهي كل دارٍ تغلب عليها أحكام الفسق، ويتغلبون عليها، ويمتنعون من طاعة من أنكر عليهم قبيح فعلهم. وقد ذكر ذلك القاضي شمس الدين (= جعفر بن أحمد بن عبد السلام) رضي الله عنه».

المعتزلة كان أولَ مَنْ قال بها(٢٣). لكنّ ابنَ مبشّرٍ وأصحابَهُ من زُهّاد المعتزلة قالوا بذلك تورُّعاً ووجَلاً مما آلت إليه الحياة المدينيةُ في الإسلام؛ وبغداد بخاصّة. فقد ظهرت جماعاتٌ من الزهّاد والعُبّاد والصوفية في القرنين الثاني والثالث للهجرة هالها الرفاهُ والإسرافُ في حواضر الدولة وأسواقها ومنتزهاتها، ورأت الحرام يخالطُ كلّ شيءٍ فعبّرت عن إنكارها بوسائل شتّى مثل القول بحرمة السّكَن ببغداد لبنائها على رقعة أرضٍ مغصوبة، أو «تحريم المكاسب» لعدم شرعية السلطة السياسية وبالتالي فساد كلّ المعاملات الأخرى. أو القول بأنّ الدار «دار فسق» فينبغي الاكتفاءُ منها بالضرورات أو بما يقيمُ الأَوَد(٢٤). وواضحٌ أنّ تبنّي الزيدية لمقولة الدور الثلاث تمّت في ظروفٍ فكريةٍ وتاريخيةٍ مختلفة لا تمُتُّ بسببٍ قويٍّ لما كانت عليه الأمورُ ببغداد مطالع القرن الثالث الهجري؛ فلا بُدَّ من البحث عن سببٍ أو أسبابٍ يمنية خاصّة لذلك. إنّ المعروفَ أنّ الزيدية باليمن تعرضت لضغوطٍ ضخمةٍ بعد وفاة الناصر أحمد بن يحيى بن الحسين (ـ ٣٢٢ هـ). إذ لم يستطع أحدٌ من سُلالة الهادي والناصر، أو من غيرهم من أهل البيت أن يستعيد زمامَ الأمور لفترةٍ طويلةٍ رغم المحاولات الكثيرة شبه المستمرّة طوال قرنٍ ونصف. وأدّى الفشلُ السياسيُّ المتفاقم إلى تجمُّدٍ عقديٍّ عند حقبة الهادي والناصر. ولم تتحرك الأمور بعض الشيء إلّا عندما ظهرت الفرقة الحسينية التي تقول بمهدية الحسين بن القاسم العياني (ـ ٤٠٤ هـ)، والمطرّفية قبل ذلك بقليل(٢٥). لكنّ هاتين الفرقتين بالذات كانتا تعبيراً عن الأزمة السياسية والعقدية للمذهب. فأتباع الفرقة الحسينية لجأوا لأحلام المهدية

(٢٣) قارن بالنصّ الذي أوردتُهُ من مقالاتِ الإسلاميين للأشعري ـ وبنصّ ابن المرتضى فيما بعد. وانظر قصصاً في ورع جعفر بن مبشّر في الفهرست لابن النديم. تحقيق رضا تجدد. نشرة بيروت ١٩٨٠، ص ٢٠٨، والمنية والأمل لابن المرتضى، تحقيق محمد جواد مشكور، دار الندى ببيروت ١٩٩٠، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢٤) قارن بتاريخ بغداد ١/٨ ـ ١٤، ومقدمتي على نشرتي لتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، دار العلوم العربية ببيروت ١٩٨٧، ص ص ٤٨ ـ ٥٨.

(٢٥) قارن عن الفرقة الحسينية مقدمة سيرة الأميرين الفاضلين لمفرّح بن أحمد الربعي، من تحقيقي بالاشتراك مع د. عبد الغني محمود عبد العاطي. وتصدر قريباً. وقارن عن المطرفية:
W. Madelung: Der Imām al - Qāsim b. Ibrahim; op. cit. 201 ff.

والرجعة للخلاص مما هم فيه. والمطرفية لجأوا لانتقائيةٍ عقديةٍ وسياسيةٍ تخلُّصاً من الفَشَل المستمرّ وقد استظهر الأستاذ ماديلونغ W. Madelung أنهم كانوا وراء تأسس معتَزَلات للتعبُّد والعلم أطلقوا عليها اسم الهجرة، وتبعهم في ذلك أو عاصرهم أتباع الفرقة الحسينية(٢٥أ). وبذلك فإنّ الروح الذي دفع لذلك لم يكن روح اقتحام وتحدٍّ كما كان عليه الحال أيام الهادي. ولم يستطع المذهبُ تجديد شبابه إلّا باللجوء إلى الزيدية المعتزلة أو معتزلة الزيدية خارج اليمن من خلال رحلة جعفر بن أحمد بن عبد السلام المشهورة إلى العراق وإيران، ومن خلال اتصالاتٍ أُخرى بين زيدية اليمن وزيدية الجبال والديلم وطبرستان. لكنّ الزيدية بإيران بدأوا ينحطُّون سياسياً وعقدياً منذ مطالع القرن الخامس الهجري. وانتهوا تقريباً من الناحية السياسية في القرن السادس(٢٦). وكان التضاؤل المتزايد لزيدية إيران ذا وجهين بالنسبة لزيدية اليمن. أمّا الوجهُ الأول فتمثّل في تحوُّل اليمن إلى المركز الرئيسي للمذهب في العالم. وأمّا الثاني فقد تمثّل في تضاؤل الاهتمامات الخارجية للزيدية لانحصارها وانعزالها من جهة، وضعفها السياسي من جهةٍ ثانية. وبذلك انهمك رجالاتُ المذهب وسياسيوه في صراعاتٍ عقديةٍ وسياسية تشبه تلك التي عرفها الخوارج في القرنين الأول والثاني، وبدأ يسيطر عليهم طابع الفِرقة أو الحزب المغلَق الذي عرفه الخوارج أيضاً، وبعض الفرق الشيعية من قبل. وكان الهادي والناصر، والناصر الأطروش (ـ ٣٠٤ هـ)؛ قد حاولوا التشديد من العصبية المذهبية ونجحوا إلى حدٍّ ما. لكنّ تغلغل الأفكار المعتزلية في أوساطهم، والحيوية الشديدة التي تمتّع بها أئمةُ الزيدية وعلماؤهم بإيران؛ هذان الأمران حالا دون استتباب الطابع الحزبي أو طابع الفِرقة. وقد أوردْنا سابقاً اقتباساً للمؤيّد بالله (ـ ٤١١ هـ) يُصِرُّ فيه على الانتماء العام للزيدية، ووحدة دار الإسلام في مواجهة دار الكفر والحرب.

(٢٥ أ) قارن عن تردّي أوضاع الزيدية في طبرستان والديلم وجيلان في القرن السادس برسالة محيي الدين يوسف بن أبي الحسن الجيلاني لأحد علماء اليمن سنة ٦٠٧ هـ؛ في: «أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان، نصوص تاريخية جمعها وحققها ڤيلفرد ماديلونغ، بيروت ـ ١٩٨٧، ص ص ١٣٧ وما بعدها.

(٢٦) قارن: W. Madelung The Origins of the Yemenite Hijra; op. cit. 29 ff.

والمؤيّد بالله نتاجٌ من نتاجات الحيوية الفكرية المنفتحة على البيئات الثقافية بالعراق وإيران. فلمّا تراجعت الزيدية خارج اليمن، واستمرت الصراعات على مصائرها بداخله، تخلّى دُعاةُ الأمر بالمعروف والنهْي عن المنكر عن مشروعهم العالميّ تدريجياً، وبدأوا ينظرون إلى مسألة الكثرة والقِلّة بمنظار الخوارج وبعض الفِرَق الشيعية من قبل(٢٧). وعَبَّرَ وعْيُهُمُ الفِرَقيّ الحزبيّ عن نفسه من خلال عدة مسائل يهمنا منها هنا مسألتان: التشديد على أنهم الفرقةُ الناجية، وتقسيم الدور إلى ثلاثة بدلاً من اثنتين. أمّا المسألةُ الأولى فنجد لها بداياتٍ خَجولةً في الجامع الكافي، ثم تبلُغُ الذروة لدى أحمد بن سليمان (ـ ٥٦٦ هـ)(٢٨). وأمّا المسألة الثانية فنجد فيها نصاً صريحاً لدى الإمام عبد الله بن حمزة (ـ ٦١٤ هـ). يقول عبد الله بن حمزة(٢٩): «.. إعلم أنّ دار الفسق هي دارٌ ثالثةٌ بين دار الإسلام ودار الكفر. وقد قال بتسميتها دار الفسق من أهل العلم أبو علي الجبّائي (ـ ٣٠٣ هـ) فمِن اتّبعه من أهل العلم. وسميناها دار الفاسقين لغلبة أهل الفِسْق عليها ونزولهم إيّاها..(٣٠) كما سمينا دار الكفر لغلبة الكفر فيها كما كانت مكة قبل الفتح. وسمينا طيبة دار الإسلام لغَلَبة الإسلام فيها. وأما أموال الفُسّاق فلها حكمٌ بين الحكمين كما أنّ لها اسماً بين الاسمين. وهو أنّ الأموال موقوفةٌ على رأي الإمام إن شاء أباحها وإن شاء حَظَرَها. كما فعل عليٌّ عليه السلام في أموال أهل الجمل بالبصرة والنهروان. وكما فعل بمال المحتكر بالكوفة فإنه قسم ماله نصفين فحرق نصفه، وأمر بنصفه إلى بيت المال..».

(٢٧) بين الكتابات المنسوبة للإمام زيد بن علي بن الحسين رسالةٌ بعنوان: «الكثرة والقلة». لكنّ الراجح أنها من نتاجات القرن الثالث الهجري.

(٢٨) الجامع الكافي، مصدر سابق، م١/ق ٣٢٥ أ: الكلام في الفرقة المحقّة من هذه الأمة. وأحمد بن سليمان: حقائق المعرفة، مصدر سابق، ق ٣٦٣أ: فصلٌ في الكلام في الفرقة الناجية.

(٢٩) كتاب المهذّب في فتاوى الإمام المنصور بالله... عبد الله بن حمزة. تأليف محمد بن أسعد بن إبراهيم المرادي. مصوّرة عن مخطوطة بحوزة السيد محمد بن عبد العظيم الحوثي، من نسخ العام ٦٤٤ هـ، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ (بترقيم حديث).

(٣٠) عالج حميد بن أحمد المحلّي في كتابه: نصيحة الولاة، مصورة عن مخطوطةٍ غفل، مجهولة المصدر، نسخ سنة ١٣٢١ هـ، ص ١٨ (بترقيم حديث) تطور آراء عبد الله بن حمزة بالنسبة لماهية دار الفسق، وهل يجوز قصد الفساق إلى دارهم بدون إمام.

وعبد الله بن حمزة هنا يستحدثُ عدة أمورٍ لم تكن قد استقرت في المذهب، وستظلُّ تثير خصوماتٍ من بعده. فهو من ناحية يُوازي بين دار الفسق، والمنزلة بين المنزلين عند المعتزلة. وهذا ليس صنيع جعفر بن مبشّر ولا الجُبّائي. ذلك أنّ المبدأ المعتزلي في المنزلة بين المنزلتين هو حالةٌ وليس أمراً مستقراً ذلك أنّ مرتكب الكبيرة إمّا أن يُصرّ فيدخُلَ النار مخلَّداً فيها، أو يتوب فيدخل الجنة. أمّا اعتبار الفسق موقفاً وداراً وليس حالةً مما يعني استمراره فيقصُرُ دار الإيمان والإسلام على ما يسيطر عليه الزيدية، ويجعل أكثرية المسلمين ضمن دار الفسق. لكنه في الوقت الذي يُخرِجُ فيه كلّ المسلمين الآخرين من دار الإسلام؛ يُخْرِجُ في الحقيقة الزيدية أنفسهم من الدار الأُخرى التي حُشِرَ فيها أكثر المسلمين. وهذا مع احتمال «نقل» الناس من دار الفسْق إلى دار الكفر مثلما قيل عن المطرّفية والحسينية والأشعرية والحنابلة (الجبرية والمشبّهة على التوالي!). وفي الفقرة الأخيرة من النصّ يُطْلِقُ عبدالله بن حمزة يد الإمام في أموال الفُسّاق؛ لكنه يقيس ذلك على مسألةٍ مختلفة تماماً، نعني على وضع البُغاة؛ وهم المعارضون الخارجون على السلطان بتأويلٍ سائغ[٣١]. إذ أكثر المعتزلة والزيدية قبله على أنّ البُغاة ليسوا فُساقاً.

وما خرج الزيدية الهادوية الملتزمون بالمذهب على آراء عبد الله بن حمزة هذه من بعد، رغم الصعوبات التي كانوا يلقونها في الدفاع عنها[٣٢]. يقول عبد الله ابن أبي النجم الصعدي (ـ ٦٤٦ هـ) في كتاب الحسْبة والدُور؛ وهو من أسرةٍ عملت في القضاء لدى عبد الله بن حمزة ومن بعده[٣٣]: «. . . إعلم أنّ الدور ثلاث دار إسلام، ودار كفر، ودار فسق. وهذه القسمة ذكرها القاسم بن

(٣١) قارن بمقالتي: محمد النفس الزكية ورسالته في السيرة في أهل البغي؛ بمجلة كلية الآداب، بجامعة صنعاء، م١١/ ١٩٩٠/ ص ص ١٠٥ ـ ١٢٧.

(٣٢) لاحظت أنّ الأمير السيد جمال الدين علي بن الحسين بن يحيى (ت. حوالي ٦٥٥ هـ) صاحب: «اللمع في فقه أهل البيت»، مصدر سابق ـ لا يذكر في فقرته القصيرة (م١/ ص ٢٨٥) شيئاً عن دار الفسق؛ بل يكتفي بتعريف داري الإسلام والكفر استناداً للأحناف والمؤيد بالله والمعتزلة.

(٣٣) ابن أبي النجم: كتاب الحسبة والدور، مصدر سابق، ص ٣٤.

إبراهيم عليه السلام، وهي رأي أكثر العترة، وهي اختيار جعفر بن مبشّر وأبي علي الجبّائي. ورجّحه الإمام المنصور بالله عليه السلام». وليس في الجامع الكافي، ولا في كتب القاسم بن إبراهيم، ما يفيد صراحةً بأنّ القاسم أو بقية علماء العترة كانوا على هذا الرأي رغم ما ذكره ابن أبي النجم. كُلُّ ما في الأمر أنّ القاسم وابنه محمد والهادي كانوا جميعاً يرون وجوب الهجرة من ديار الظُّلَمة ان امكن. لكن ديار الظلمة لم تكن داراً لها أحكامٌ مخصوصةٌ عندهم. ويتابع ابن أبي النجم[٣٤]: «وذهب الأَخَوان (= المؤيد وأبو طالب الهاروديفان) من العترة، والفريقان (= الحنفية والشافعية) من الفقهاء وسائر المعتزلة والحسن البصري وأصحاب الحديث إلى أنّ الدار على ضربين دار إسلام، ودار كفر...». ثم يذكر اقتباساً عن المتوكل أحمد بن سليمان (ـ ٥٦٦ هـ) يُشْعِرُ فيه بالإشارة إلى المطرّفية فيقول: «حقيقة دار الحرب هي كُلُّ دارٍ تكون فيها خصلةٌ من خصال الكفر ظاهرة بين أهلها..». ويستطرد فيذكر حقيقةً مهمةً تتصل بتصرفات عبد الله بن حمزة (ـ ٦١٤ هـ) تجاه بعض خصومه[٣٥]: «وبهذه العلة ـ ظهور الكفر ـ حكم (عبد الله بن حمزة) عليه السلامُ على زبيد وغيرها من البلاد التي استولى عليها ابن مهدي (ـ ٥٥٩ هـ) ومَنْ تابعه بأنها دار حربٍ وكفر! وذلك أنّ أحكامهم إنْ لم تزد على حكم المرتدّين الذين كانوا في زمن الصحابة رضي الله عنهم لم تنقُصْ عنهم..!». ثم ينصرف للنقل عن بعض الكتب الزيدية الكلامية نصوصاً في تكفير بعض النواحي، والمجبرة، والمشبّهة والباطنية، واعتبار دُورهم دُور كفرٍ وحرب[٣٦]. ويعرّف بعد ذلك دار الفِسْق نقلاً عن القاضي شمس الدين جعفر ابن أحمد بن عبد السلام (ـ ٥٧٣ هـ). ويذكر أنّ أهم أحكامها وجوب الهجرة منها إن أمكن. لكنّ الإمام عبد الله بن حمزة ـ كما ينقل عنه ابن أبي النجم ـ يرى أنه إن كان ذلك في وقت إمامٍ «وجب عليه امتثال رسم إمامه! فإن أمره بالرحيل رحل، وإن أمره بالوقوف

(٣٤) كتاب الحسبة والدور، ص ٣٤.
(٣٥) كتاب الحسبة والدور، ص ٣٤.
(٣٦) كتاب الحسبة والدور، ص ٣٥.

وقف. . !»[٣٧]. ويتابع ابن أبي النجم ذكر أحكام دار الفسق موردا آراء عبد الله بن حمزة السالفة الذكر[٣٨]: «وتحصيل مذهبه عليه السلام أنّ أهل دار الفسق إذا كان لهم فئةٌ يرجعون إليها وشوكة يدافعون بها مثل حكم دار الحرب إلّا السبي. . !». ويدافع ابن أبي النجم عن رأي المنصور هذا الذي يخالف رأي كثيرٍ من علماء العترة مثل الأخَوين المؤيد وأبي طالب وقبلهما محمد النفس الزكية، وسائر أئمة المذاهب الأربعة[٣٩].

ويفعل الأمير الحسين ابن بدر الدين (ـ ٦٦٢ هـ) الشيء نفسه في كتابه: الهجرة؛ مصرّحاً بأنّ القسمة إلى ثلاث دُور هي من صنع أو اختيار المنصور بالله. لكنه يعود فيذكر أنها كانت مذهب القاسم بن إبراهيم أيضاً[٤٠]. ويقول إنّ الأصل في ثبوت دار الفسق أنّ للفاسق منزلةً بين المنزلتين، فوجب أن تثبُتَ له دارٌ بين الدارين[٤١]. أمّا الأقاليم التي لم يكن الأئمة يحكمونها في عهده مثل زبيد وعدن وصنعاء فيرى أنها دور كفرٍ لا فسق. وكذا يجب تكفير المطرّفية والجبرية[٤٢]. ويتضح مما يذكره بعد ذلك أنّ المقصود بالجبرية الأشاعرة المعاصرون[٤٣]. وما دامت الفرق الأخرى داخلةً في دار الكفر؛ فإنّ المقصود بدار الفسق عنده هي التي تظهر فيها المعاصي العملية مثل شرب الخمر وقطع الصلاة. وهكذا فإنّ الاختلاف في الاعتقاد مكفِّرٌ عند عبد الله بن حمزة ومَنْ تابعه. فالفُسّاقُ على الحقيقة هم الذين يسلكون سلوكاً شائناً ويظلّون موحّدين لكنهم غير مؤمنين بل في منزلةٍ بين المنزلتين[٤٤]. ويختم الكتيّب بفصلٍ طويلٍ في ضرورة الهجرة من دور الكفر والفسق[٤٥].

(٣٧) كتاب الحسبة والدور، ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٣٨) كتاب الحسبة والدور، ص ٣٩.
(٣٩) كتاب الحسبة والدور، ص٤١.
(٤٠) كتاب الهجرة للأمير الحسين ابن بدرالدين، مصدر سابق، ص ١ ـ ٢.
(٤١) كتاب الهجرة، ص ٢.
(٤٢) كتاب الهجرة، ص ٣.
(٤٣) كتاب الهجرة، ص ٨ ـ ٩.
(٤٤) كتاب الهجرة، ص ٢ ـ ٣.
(٤٥) كتاب الهجرة، ص ١٠ وما بعدها.

ويُعتبر الإمام يحيى بن حمزة (ـ ٧٤٩ هـ) نموذجاً لمدى سطوة توجُّه الإمام عبد الله بن حمزة داخل الخطّ الرئيسي في المذهب. مع أنه يرجع للمصادر ولا ينقل عن عبد الله بن حمزة مباشرةً. ومع اعترافه بالصعوبات الناجمة عن استحداث دار الفسق التي يدافع عنها في النهاية. يقول يحيى بن حمزة إن جملة ما يُذكَرُ في مسائل الدور يتركز في أربعة ضروب[٤٦]: دار الإسلام، ودار الكفر، ودار الفسق، ودار الوقف. أما دار الإسلام ففي تعريفها وتحديدها مذاهب ثلاثة: **الأول**: محكيٌّ عن الإمامين القاسم والهادي، وهو رأيُ الأكثر من المعتزلة؛ وهو أنها كل دارٍ توافرت فيها شروط ثلاثة: ظهور الشهادتين فيها، وألّا يمكن المقيم فيها إلّا بإظهارهما أن يكون من أهلها ما عدا أهل الذمة والجوار، وألّا يؤخَذَ المقيم فيها بإظهار خصلةٍ من خصال الكفر. **والثاني**: محكيٌّ عن أبي حنيفة وصاحبيه وغيرهم من الفقهاء وهو أنّ دار الإسلام عكس دار الكفر: أن تكون متاخمةً لدار إسلام، وأن تجري فيها الأحكام الإسلامية، وأن يتألّف سكانها من المسلمين والذميين. **والثالث**: محكيٌّ عن المؤيّد بالله وهو أنّ دار الإسلام هي كُلُّ دارٍ تظهر فيها الشهادتان، وتُقامُ فيها الصلاة. ويعلّق يحيى بن حمزة على كلام المؤيّد بالقول: وهذا هو المختار لقوله ﷺ: **أُمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلّا الله وأنّي رسولُ الله**. **وأمّا دار الكفر ففيها أيضاً ثلاثة مذاهب**: **أولها** محكيٌّ عن القاسم والهادي وهو رأي الأكثر من المعتزلة: ألّا تظهر فيها الشهادتان، وألّا يمكن المقيم فيها أن يقيم إلّا بإظهار خصلةٍ من خصال الكفر، وألّا يمكن المسلم المقيم فيها إظهار إسلامه إلّا بذمةٍ وجوار: **وثانيها** محكيٌّ عن أبي حنيفة وهو أنّ دار الكفر إنما تكون داراً للكفر باعتبار أمورٍ ثلاثة: أن تكون متاخمةً لدار الكفر، وألّا يبقى فيها مسلمٌ ولا ذميٌّ، وأن تُجرى فيها أحكام الشِرْك. **وثالثها** محكيٌّ عن المؤيّد وهو أنها كُلُّ دارٍ لا تظهر فيها الشهادتان، ولا تُقَامُ فيها الصلاة.

والضرب الثالث عند يحيى بن حمزة دار الفسق[٤٧]: «والذي عليه أئمة

(٤٦) الانتصار على علماء الأمصار، مصدر سابق، م١٨/ ص ٣٠٤ وما بعدها.
(٤٧) الانتصار م١٨/ ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

العترة والأكثر من المعتزلة أنه لا معنى لدار الفسق لسببين: أنه لا دليل عليها من الشرع، وأنها لا تتميز عن دار الإسلام في الأحكام». وقد أثبتها جعفر بن مبشّر من المعتزلة «وزعم أنّ الدار إذا كان يظهر فيها الكبائر الفسقية وأنواع الفواحش... في الأسواق والطرقات من غير نكيرٍ ولا قمع فإنه يُحكَمُ عليها بكونها دار فسق. وفائدةُ ذلك الحكم على مجهول العين بكونه فاسقاً فلا يكون حاكماً ولا شاهداً ولا تجوز الصلاة عليه...». وميّز يحيى بن حمزة بين رأي جعفر بن مبشّر هذا، ورأي أبي علي الجبّائي المعتزلي الآخر الذي أثبت أيضاً داراً للفسق بقوله: «المحكيُّ عنه أنه أثبت داراً للفسق من جهة فسق التأويل كدار الخوارج فإنهم إذا كانوا مختصّين بالبراءة من أمير المؤمنين.. فإنها تكون دار فسقٍ من جهة التأويل. وفائدتها: الحكم على مجهول العين... بخلاف الفسق (العملي) كالسرقة وشرب المسكرات فإنه لم يُثبت داراً لهذه المعاصي...». بعدها يحتجُّ يحيى بن حمزة لإثبات دار الفسق بالقياس «فهو أصلٌ من أُصول الشريعة وقاعدةٌ من قواعدها». فإذا كان الكفر الاعتقادي يحتجُّ له أصحابه، ويقيمون له داراً؛ فإنّ الفَسَقَة يحتجون أيضاً لرأيهم فثبت وجود الجامع (العلّة)، وبالتالي لا مانع من إثبات الدار.

والضرب الرابع[٤٨]: دار الوقف. وجمهور أئمة العترة لا يُثْبتونها. لكنّ الطريف أنّ يحيى بن حمزة يرى إمكان ذلك بالنسبة لدُور التعدُّد. أي التي يكون فيها فريقان: مسلمٌ وكافر، دون أن يكون أحدهما مسيطراً (أبو هاشم) ـ أو التي يكونُ فيها مسلمون ومسيحيون دون أن يكون أحدهما في ذمة الآخر أو عهده (عبد الجبار بن أحمد). ويستطرد يحيى بن حمزة فيذكر بين دُور الوقف الممكنة: وجود فريقين من المسلمين أحدهما من أهل العدل والآخر من أهل الجبر: «وفائدتها الحكم على مجهول العين بالوقف في حاله».

وتطرّق[٤٩] يحيى بن حمزة بعد مسألة الدور لقضية الهجرة والإقامة في كلّ

(٤٨) الانتصار م١٨/ ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٤٩) الانتصار م١٨/ ص ٣٠٨ ـ ٣١١. ونصُّ يحيى بن حمزة يشبه كثيراً نصّ ابن المرتضى المنشور فيما بعد.

منها ما عدا دار الإسلام طبعاً. فذكر أنّ الإقامة في دار الكفر جائزةٌ إن لم يُرغَمْ على الكفر، أو لم يكن هناك إمامٌ ظاهرٌ يدعو للهجرة إليه. أما الدور التي «فيها الجبر والتشبيه وغير ذلك من كفريات التأويل» فلا يرى يحيى بن حمزة مانعاً من المقام فيها إن لم يُرْغَم على شيءٍ من البِدَع. وكذا المقام في البلد الذي تظهر فيه الكبائر الفسقية. وهكذا فإنّ يحيى بن حمزة احتفظ لنفسه بالقدرة على الحركة في مسألة الهجرة إذ لم يكن قد حصل عليها إجماعٌ في المذهب أيامه بسبب إشكاليتها. لكنه ما استطاع الشيء نفسه بالنسبة لمسألة الدار لأنها كانت قد أصبحت «المختار في المذهب». ويعلّل ذلك الضجّة التي أثارتْها اختيارات واجتهادات محمد بن إبراهيم الوزير (ـ ٨٤٠ هـ) لإغلاق المذهب، وسيطرة اتجاه الخصوصية والتمايز[٥٠]؛ ذلك الاتجاه الذي بلغ الذروة أيام القاسم بن محمد (ـ ١٠٢٩ هـ) صاحب «الأساس». فالهجرة عند صاحب الأساس وشُرّاحه[٥١] واجبةٌ من داري الكفر والفسق. أمّا دار الكفر[٥٢] فهي ما لم تظهر فيها الشهادتان والصلاة أصلاً أو ظهرتا فيها لكن مع ظهور خصلةٍ من خصال الكفر من غير جوار. ودار الفسق هي ما ظهر فيها المعاصي الغير المُوجِبة للكفر على جهة التظاهر أو من غير جوار. ثم يردُّ على القائلين بعدم وجوب الهجرة من دار الفسق مثل يحيى ابن حمزة. ويستشهد على ذلك بعبد الله بن حمزة في «المهذّب»

(٥٠) حمل محمد بن ابراهيم الوزير على التكفير بالتأويل؛ فنفى بطريق التتبع وجود دار فسق التأويل على طريقة الجبائي وعبد الله بن حمزة. والمعروف عن يحيى بن حمزة نفسه أنه لم يكن يقول بالتكفير بالتأويل. ولذا لجأ فيما يبدو في الاحتجاج لدار الفسق لقول جعفر بن مبشر وليس لقول الجبائي الذي كان يُخْرِجُ «فسّاق الاعتقاد» من الإيمان، ويؤسّس لهم داراً خاصةً هي «دار الفسق».

(٥١) استخدمنا هنا الأساس بشرح أحمد بن محمد بن لقمان (ـ ١٠٣٥ هـ) المسمى: كشف الإلباس عن حقائق الأساس لعقائد الأكياس، مخطوطة منسوخة عام ١٠٤٦ هـ، بضحيان بجوار صعدة، وعدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس شرح معاني الأساس لأحمد بن محمد الشرفي (ـ ١٠٥٥ هـ). مخطوطة آل الأكوع. حديثة النسخ سنة ١٣٥٩ هـ.

(٥٢) كشف الإلباس، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١ (بترقيم حديث). أما عدة الأكياس فتتضمن تلخيصاً لكلام ابن المرتضى؛ ق ١٥٧ أ وما بعدها.

وغيره. ويستثني من وجوب الهجرة حالة الاستضعاف، وإمكان تحقق مصلحة مع عدم الضرر في الدين[٥٣].

ويختتم الحسين بن ناصر بن عبد الحفيظ ابن المُهَلّا (ـ ١١١١ هـ) هذه المرحلة بتلخيص سريعٍ للسابق كلّه. فيقول إنّ «الدور ثلاث[٥٤]: «دار إسلام ودار فسق ودار حرب. وهذا مذهب الهادي والقاسم. وحكاه ابن أبي النجم في كتاب الهجرة[٥٥] والدور عن ص (= المنصور بالله عبد الله بن حمزة) وجعفر بن مبشّر. وذهب الأخَوان (= المؤيد بالله وأبو طالب) وعامة الفقهاء وأكثر المعتزلة إلى نَفْي دار الفسق. فدار الإسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلاة. وقال ص (= المنصور عبد الله بن حمزة): إنّ الاعتبار بالشوكة. وقال ف (أبو يوسف) ومحمد: بالكثرة. قال في الغيث[٥٦] (= الغيث المدراء المفتّح لكمائم الأزهار. شرحٌ للأزهار في فقه الأئمة الأطهار. قام به الإمام ابن المرتضى نفسه مؤلّف الأزهار): ودار الكفر عند م (= المؤيد بالله) وَمَنْ معه: ما ظهرت فيه خصالُهُ، وتاخمت بلادَ أهله، ولم تظهر فيها خصلة إسلامٍ إلّا بجوار. ولا ثبوتَ لدار الوقف عندنا. وقيل: إنّ ما ظهر فيها الإسلام والكفر بغير ذمةٍ وجوار دار وقف لا دار إسلام ولا دار كفر. قال. ومن اعتبر الشوكة أثبت دار الوقف إذا استوى الجانبان». ثم ينصرفُ لمبحثٍ طريفٍ عن الفرق بين دار الكفر ودار الحرب لينتهي إلى وجوب الهجرة[٥٧].

وما استمرت السيطرة لاتجاه الجبائي وعبد الله بن حمزة بعد القرن الحادي

(٥٣) كشف الإلباس، ص ٤٦١ ـ ٤٦٥، وعدة الأكياس، ق ١٥٩ ب وما بعدها.

(٥٤) الشمس المنيرة الزهرا في بحث ما أدخله الكفار دارهم قهرا، مصدر سابق، ق ٣٢ أ (بترقيمي).

(٥٥) كذا في الأصل. واسم الكتاب في المخطوطة التي رجعتُ إليها: كتاب الحسبة والدور ـ وهو الأقرب لمضمونه.

(٥٦) رجعت إلى مخطوطة للمنتزع من الغيث المدرار لابن مفتاح (ـ ٨٧٧ هـ)، بحوزة آل الماخذي بصنعاء ـ في ١٠٢٤ ورقة ـ نسخ العام ١٠٤٦ هـ: ق ١٠٠٧ ب: فصل في بيان دار الإسلام ـ وتمثّل تلخيصاً للوارد عند ابن المرتضى فيما بعد.

(٥٧) الشمس المنيرة الزهرا، ق ٣٢ أ ـ ق ٣٢ ب.

عشر داخل المذهب رغم الصراع مع العثمانيين والذي وتّر الأجواء، وجدّد أصوات التكفير والجهاد والهجرة[٥٨]. فقد تابع مجتهدو الزيدية الكبار بعد القرن الحادي عشر أمثال محمد بن إسماعيل الأمير الصنعائي، والشوكاني والمقبلي والنُعْمي؛ طريق محمد بن إبراهيم الوزير فأنكروا التكفير بالتأويل، وتنكروا للقول بدار الفسق، وأعادوا وصل ما انقطع من تقاليد المذهب في الاجتهاد، واتّباع الدليل، والبقاء في بحبوحة جماعة المسلمين.

- III -

قمتُ هنا بنشر الفصل الخاصّ بالدار والهجرة وأحكامها من كتاب **القلائد في تصحيح العقائد** للإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ـ ٨٤٠ هـ)[٥٩]، بشرح عبد الله بن محمد النجْري (ـ ٨٧٧ هـ)[٦٠]. ورجعتُ في ذلك إلى مخطوطتين اثنتين للشرح: الأولى بمكتبة العلاّمة السيّد محمد بن محمد المنصور بصنعاء، من نسخ العام ١٠٨٤ هـ. وتقع في ١٢٤ ورقة (= ٢٥٠ ص)، والفصل الخاصّ بالدار على الصفحات ٢٤٤ ـ ٢٤٨. والمخطوطة الثانية بضحيان بحوزة السيد محمد بن عبد العظيم الهادي. من نسخ العام ١٠٧٤ هـ. وتقع في ٢٤٥ صفحة من القطع الكبير. ويقع الباب الخاصّ بالدار وأحكامها على الصفحات (٢٤١ ـ ٢٤٥). وفي حين يُذكر في المخطوطة الأُولى الاسم أو العنوان هكذا: كتاب شرح مقدمة القلائد في تصحيح العقائد ـ يُسمّى الكتاب في الثانية: كتاب مرقاة الأنظار المنتزع من غايات الأفكار الكاشف لمعاني مقدمة البحر الزخّار المنطوية على توحيد ذات الواحد القهّار.

---

(٥٨) قارن عن ذلك: Hans Kruse, Takfir u. gihād beiden Zaiditen des: Jemen; in Welt des Islam 23 - 24, 1983 - 84, pp. 424 - 457.

(٥٩) انظر عن أحمد بن يحيى بن المرتضى، وآثاره العلمية، وكتابه القلائد؛ محمد محمد الحاج حسن الكمالي: الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً. نشر دار الحكمة اليمانية ١٩٩١، ص ٦٥ ـ ٨٩، ١٠٥ ـ ١٤٥.

(٦٠) قارن عنه وعن مؤلفاته بعبد الله الحبشي: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، نشر مركز الدراسات اليمنية بصنعاء، بدون تاريخ، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

وقد وضعنا نصّ القلائد بين قوسين. واعتمدنا فيه على النسخة المطبوعة باسم: مقدمة كتاب البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، دار الحكمة اليمانية ١٩٨٨[٦١]. والفصل الخاصّ بالدار يقع على الصفحتين ٩٧ و٩٨. أمّا أرقام صفحات المخطوط المثبتة في الفصل المحقّق فهي لنسخة السيد محمد بن محمد المنصور.

فصلٌ في الدار وأحكامها

[ص ٢٤٤] (دار الكفر ودار الإسلام ثابتتان إجماعاً). وإنما الخلاف في تفسيرهما وفي غيرهما كدار الفسق ودار الوقف. وثمرةُ الدار (وفائدتها أن يُجْعَلَ للجمهور[٦٢] المقيم فيها حكمها). فمن رأيناه في دار الإسلام ـ وكان مجهولَ الحال ـ وجب اعتقادُ أنه من المسلمين في الظاهر لا في نفس الأمر وحينئذٍ نُجري عليه أحكامهم، ونُعامِلُهُ معاملتهم[٦٣]؛ (في أكل ذبيحته ودفْنه في مقابرنا ونحوهما) كمناكحته ومُوارثته وغير ذلك. وَمَنْ رأيناه في دار الكفر ـ وهو مجهول الحال ـ وجب اعتقاد كفره في الظاهر لا في نفس الأمر، وتجري عليه أحكام الكفّار من تحريم ذبيحته ومُناكحته ونحو ذلك. ومن ثَمّ كان معرفتها من فروض الأعيان على مَنْ يتعلّقُ به شيءٌ من هذه الأحكام إذ لا تقليد في عمليٍّ يترتّبُ على عِلْمي.

مسألة: قال أهل المذهب، قال الحاكم؛ وهو مذهب الصوفية من أصحابنا المعتزلة كجعفر بن مبشّر والرقاشي ومحمد بن عمرو الصيمري ومعمر وغيرهم: (ودار الإسلام[٦٤] هي ما ظهر فيها الشهادتان والصلوات[٦٥]، ولم

(٦١) قام الدكتور ألبير نصري نادر أيضاً بنشر نصّ القلائد في تصحيح العقائد للإمام المهدي بالله أحمد بن يحيى المرتضى بدار المشرق ببيروت ١٩٨٥، عن مخطوطة الجامع الكبير بصنعاء المصوّرة بدار الكتب المصرية رقم ٤٢. ويقع الفصل الخاص بالدار في هذه النشرة على الصفحتين ١٥١ و١٥٢.

(٦٢) كذا في المنصور. وفي نسخة الهادي: المجهول ـ وهو الصحيح.

(٦٣) في الهادي: بمعاملتهم.

(٦٤) في الهادي: هو.

(٦٥) في الهادي: والصلاة.

تظهر فيها خصلةٌ كفرية، ولو ثبتت تلك الخصلة تأويلاً - إلاّ بجوارٍ) وذمّةٍ من المسلمين كإظهار اليهود والنصارى دينهم في أمصار المسلمين. فلو ظهر فيها الشهادتان والصلوات، وظهر فيها خصلةٌ كفريةٌ كالجبر ونحوه من غير جِوارٍ كانت دارَ كفر. واشتراط عدم ظهور خصلةٍ كُفريّةٍ هو المشهور عن أكثر أهل البيت عليهم السلام، وأكثر المعتزلة. وقال السيّد م بالله [= المؤيَّد بالله]م[66] وعِتْرةٌ من أهل البيت عليهم السلام: بل دار الإسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلاة ولو ظهرت فيها الخصال الكفرية من غير جوارٍ. وقد قيل إنّ المؤيَّدَ بالله يُوافقُ الجمهور، وأنّ كلامه مُتأوَّل[67]. (وقال: والعبرةُ في الدار بالغَلَبة والقوة). فإذا كانت القوة للكفّار من سلطانٍ أو رعيةٍ كانت دار كفر، وإن كانت للمسلمين فدار إسلام. (وقيل: بل العِبْرةُ بالكثرة)؛ فإن كان الأكثر مسلمين فهي دار إسلام، وإنْ كان الأكثر كفّاراً فهي دار كفر. (وقيل: بل العبرة بما ظهر فيها) من إسلام[68] فتكون دار إسلام أو كفر فتكون دار كفر. (قال الإمام عليه السلام؛ قلت: وهذه الأقوال الثلاثة قريبٌ من المذهب) وهو القول الأوّل من حيث اعتبر في المعنى الظهور في كلّ واحدٍ منها لأنّ الغلبة في الأول منها، والكثرة في الثاني مُظِنّة الظهور من غير جوار. وقد صرّح به في الثالث فكان قريباً من المذهب؛ وإن كان بينهما[69] فرقٌ. (وقيل: بل العبرةُ في الدار بما يؤخَذُ المُقيمَ فيها بإظهاره)؛ فإن أُخذ بالكفر فَدَار كفر وإلاّ فدار إسلام.

ويلزمُ من ظاهر هذا المذهب والمذهبين اللذين قبله إثبات واسطةٍ بين الدارين ولعلّها دار الوقف. وكذلك[70] هو مذهب أبي القاسم [= الكعبي] أيضاً؛ وهي[71] مَنْ لم يكن فيها غَلَبةٌ لأحد الفريقين. لكنْ في كلامه ما يُشْعِرُ بنفْي الواسطة ومُوافقة القول الأول الذي هو المذهب. (وقال ع م ض عد

(٦٦) في الهادي: وغيره.
(٦٧) في الهادي: قال
(٦٨) في الهادي: الإسلام.
(٦٩) في المنصور: بينها.
(٧٠) في الهادي: وذلك.
(٧١) في الهادي: ما

[= أبو علي الجبائي وأبو هاشم وقاضي القضاة وأبو عبد الله البصري]: بل دار الإسلام هي ما ظهر فيها الإسلام وهو الشهادتان (من غير جِوارٍ ولم يؤْخَذْ أحدٌ فيها بإظهار كفر). فقد اشترطوا فيها ثلاثة أشياء أحدها إظهار الإسلام ثانيها كونه من غير جوار ثالثها لا يؤخَذُ أحدٌ فيها بخصلةٍ كفريةٍ فهذا [ص ٢٤٥] القول أعمّ من القول[٧٢] الأول. فإذا[٧٣] ظهر فيها كُلٌّ من الإسلام والكفر من غير جِوارٍ دار كفرٍ على الأول، ودار إسلامٍ على الثاني[٧٤]. لكنّ هذا القول يقْرُبُ من مذهب المؤيَّد بالله وإن كان بينهما فرق. وقد احتجَّ أهلُ هذا القول والسيّد المؤيَّد بالله بقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «أمرتُ أن أُقاتل الناسَ حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله. فإذا قالوها عصموا بها مني دماءَهم وأموالَهم». فأخذوا من هذا أنّ الدار دار إسلام بمجرد ظهور الإسلام من غير جوار.

(وقيل: بل دارُ الإسلام بحيث لا يكونُ أهلُ الحقّ في تقيةٍ) من الكفّار، وما سِواها دار كفرٍ. فما ظهر فيها الإسلام من غير جِوارٍ ولم يوجَدْ أحدٌ فيها بخصلةٍ كفريةٍ لكنّ المسلمين في تقيةٍ من الكفار فهي دار كفرٍ على هذا القول، ودار إسلامٍ على القول الذي قبله. وهو قريبٌ من مذهب أبي القاسم.

(وقالت الخوارج: ما ظهرت فيها معصيةٌ فدار كفر). وظاهرُ كلامهم موافقةُ القول الأولُ، الذي هو المذهب، في تفسير الدار. وإنما بنوا على أُصولهم[٧٥] أنّ كلَّ معصيةٍ كفر. وقيل: بل هم يقولون إنها دار كفرٍ ولو كان أهل المعصية في جوار. (وقالت الإباضية: بل ما ظهرت فيها معصيةٌ فهي دار توحيدٍ لا دار إيمان)؛ وهذا باطلٌ لأنّ التوحيد ليس له حكمٌ شرعي يستند إليه كما في الكفر والإيمان؛ وإنما جُعلت الدار لتمييز الأحكام. (وقالت البيهسية[٧٦] من الخوارج: الحكم للسلطان) فإذا كان كافراً كانت الدار كافرة[٧٧] ولو كانت

---

(٧٢) ليس في الهادي

(٧٣) في الهادي: فأي.

(٧٤) في الهادي: على الذي قبله.

(٧٥) في الهادي: أصلهم.

(٧٦) في الهادي: البهشمية!

(٧٧) في الهادي: دار كفر.

الرعية كلّهم مؤمنين(٧٨)، وإذا كان مسلماً كانت دار إسلامٍ ولو كانت الرعية كلّهم كفّاراً. وربّما قالوا إنّ الرعية تكفر بكفر الإمام وإنْ لم تُتابِعْهُ، بل وإن لم تعلم بكفره! (لنا) على صِحّة القول الأول ـ الذي هو المذهب ـ أنّ (الأصل في إثبات الدار هو مكّة) قبل الفتح، (والمدينة) بعد الهجرة. حيث (كانت مكة) قبل الفتح دار كفرٍ (إذا لم تظهر فيها الشهادتان والصلاة) من المسلمين (إلّا بجوار) من المشركين، (وظهر فيها الكفر) من المشركين (من غير جوار). فيجب أن تكون دار الكفر ما ظهر فيها خصلةٌ كفريةٌ من غير جوارٍ كما قلناه. (و) كانت (المدينةُ) بعد الهجرة (دار إسلامٍ إذ كانت بالعكس) مما ذُكِرَ في مكّة وهو ظهور الشهادتين والصلاة من غير جوار، ولا يظهر الكفر إلّا بجوار. فيجب أن تكون دار الإسلام ما ظهر فيها الشهادتان والصلاة من غير جوار، ولم تظهر فيها خصلةٌ كفريةٌ إلّا بجوار كما قلناه. وأعلم أنّ هذا الدليل المذكور مُوافقٌ للمذهب في دار الإسلام، ومُخالفٌ له في دار الكفر. إذ يلزمُ منه أن يكونَ ما ظهر فيه الإسلام والكفر وكانا كلاهما من غير جوارٍ لا دار كفرٍ ولا دار إسلام؛ لأنها مخالفةٌ لحال مكة والمدينة على ما ذُكر أولاً!.

(فرع: قال الحاكم(٧٩): ومَنْ وُجد في دار الكفر) ـ وكان مجهولَ الحال ـ (جازَ لعْنُهُ من غير شرطٍ). و(قال(٨٠): ولا يجوزُ) لَعْنُهُ والدعاءُ عليه بالعذاب ونحوه (إلّا بشرط) أن يكون كافراً لاحتمال أن يكونَ مؤمناً. (لنا) على جواز لَعْنه بغير شرطٍ أنّ (الواجب عليه هو تمييز نفسه بعلامةٍ) يُعْلَمُ بها أنه ليس بكافرٍ، وإذا لم يفعل ذلك فقد عرّض نفسه للعن ونحوه. (قال الإمام عليه السلام؛ قلتُ: وهذا) الدليلِ (فيه نظرٌ) لأنّ إخلالَهُ بهذا الواجب ـ وهو تمييز نفسه بعلامةٍ ـ خطيئةٌ محتملةٌ لا تُوجِبُ جوازَ اللعْن إذ لا يجوزُ الدعاءُ [ص ٢٤٦] على القطع إلّا على مَنْ قُطع بفسقه أو كفره مع جواز أنه إنما ترك ذلك التمييز لعذرٍ أو سهواً منه ونسياناً؛ فلا قَطْع باستحقاقه اللعن حينئذٍ. فإن قيل: أليس يجوز

(٧٨) في الهادي: مسلمين مؤمنين.
(٧٩) في الهادي: قال الحاكم وض (= قاضي القضاة عبد الجبار).
(٨٠) في الهادي: وقال ف (= أبو يوسف؟)

قَتْلُ مَنْ وُجِدَ في دار الحرب وأَخْذ ماله ونحو ذلك؟ وإذا جاز ذلك فليُجز اللعنُ أيضاً. قلنا: لا جامعَ بينهما لأنه إنما جاز قَتْلُهُ ونحوه بحسب الظاهر، كما أنّ مَنْ قامت شهادةٌ على كفره أو على أنه قاتلٌ عمداً أو زانٍ وهو مُحْصَن فإنه يجوزُ أو يجبُ قَتْلُهُ بحسب الظاهر مع جواز كذب الشهود، بخلاف الدعاء على القطع فإنه لا يجوز إلاّ مع تيقُّن الاستحقاق، ولا يكفي فيه الظاهر.

تنبيه: مَنْ لم يميّز نفسه بعلامةٍ ثم قُتل بناءً من قاتله على أنه كافر فإنْ تَرَكَ التمييز لعذرٍ لم يأثم في نفس الأمر، واستحقّ العِوَضَ على الله تعالى لإباحته للقاتل قَتْلَهُ، وقاتِلُهُ مُحِقٌّ في قتله إذ هو متعبِّدٌ بحسب الظاهر فقط. وإن تركه بغير عذرٍ أَثِمَ، وأتي في قتله من قِبَل نفسه فلا يستحقُّ على قتله عِوَضاً.

(**مسألة**: قال أهل المذهب وجعفر بن مبشّر): الدُور ثلاثٌ دار إسلامٍ ودار كفرٍ ودار فسق. فدار الإسلام والكفر قد تقدَّم ذِكْرُهُما. (ودار الفسق: ما ظهر فيها العصيان من غير إمكان نكير). أطلق الإمام عليه السلام العصيان، واعتبر الإمكان وغيره؛ يقول: ما ظهر فيها الفسق من غير نكير. ولا عبرة بإمكان النكير فإنه إذا ظهر الفسق من غير نكير، ولو كان يمكن النكير، كانت دار فسق. وبهذا صرّح جعفر بن مبشّر حيث قال: تكون الدار دار فسقٍ إذا ظهر فيها الفسق في الطرق والأسواق من غير إنكار. (وقال ع [= أبو علي الجبّائي])[٨١]: إنما تكون الدار دار فسقٍ إذا كان ذلك الفسق الظاهر فيها من غير نكير (هو من جهة الاعتقاد كدار الخوارج) والبُغاة على الأئمة. (ولا عبرة بفسق الجارحة) كشرب الخمر والزنا ونحوهما، فلا تصير بذلك دار فسق. وعَلَّلَ ذلك بأنّ للبُغاة أحكاماً مخصوصةً فيجب أن تُعتبر لهم دارٌ منفردةٌ كما في دار الكفر والإسلام. وأمّا الفِسْقُ بغير البغي فلا حكم له مخصوص فلا عبرةَ به حينئذٍ في إثبات الدار. (وقال م [= أبو هاشم]: لا دار للفسق مطلقاً) سواءٌ كان فسقاً بالبغْي أو بغيره فإنّ الدار إنما تثبُتُ لاستفادة أحكام ساكنها منها، ودارُ الفسق ليست كذلك (إذ لا حُكْمَ يُستفادُ منها) لساكنها (بخلاف دار الكفر) ودار

(٨١) في أصل البحر المطبوع: مسألة: هب وابن مبشر: ودار الفسق ما ظهر فيها العصيان من غير إمكان نكير (٤): إن كان من جهة الاعتقاد كدار الخوارج.. الخ.

الإسلام فإنه يُستفادُ من كلٍّ منهما حكمها لساكنها؛ فوجب الاقتصار عليهما ونفْي ما عداهما. (قلنا): لا نُسلِّم أنه لا يُستفادُ من دار الفسق حكمٌ لساكنها؛ فإن (تحريم الموالاة حكمٌ مستفادٌ) منها، وكذا وجوب المعاداة، وردّ الشهادة، وتحريم الصلاة على موتى أهلها وتحريم غسْلهم ودفنهم ونحو ذلك على حسب الخلاف بين أئمتنا عليهم السلام في ذلك؛ فإنّ هذه أحكامٌ تجري على كلِّ مَنْ رأيناه مقيماً في دار الفسق ولم يُعْلَمْ حالُه.

قال جعفر بن مبشِّر: ومعنى قولي «دار فسق» أنّ مَنْ وُجد فيها يُظَنُّ به أنه من جُمْلة الفَسَقة حتّى يُعْلَمَ حالُه. فإن قيل: دار الإسلام ودار الكفر ثبتتا بالقياس على مكّة والمدينة كما تقدّم فبماذا ثبتت دارُ الفسْق؟ قلنا: إنما تثبُتُ دار الفسق بالقياس على دار الكفر، والجامعُ بينهما كون لكلٍّ منهما أحكامٌ مخصوصةٌ والقياسُ دليلٌ شرعيٌّ إلاّ أنّه ظنيٌّ ومن ثمّ نفاها كثيرٌ من العلماء. قال الإمام يحيى[٨٢] عليه السلام: نفاها أئمة العترة وأكثر المعتزلة إذ لا دليلَ عليها يُستفادُ منها. وقد تقدّم ما يصلُحُ رداً على هذا الكلام. وكثيرٌ من العترة[٨٣] أثبتها وعليها دليلٌ شرعيٌّ [ص ٢٤٧] وهو القياس، ولها أحكامٌ مخصوصةٌ تُستفادُ منها فوجب القولُ بها والقضاءُ بإثباتها.

(مسألة: وأثبت بعضُهم داراً رابعةً وهي ما لم يُعْلَمْ حكمُها لاجتماع أهل الكفر والإسلام فيها)؛ وهي ما لم يصدُقْ عليها تعريفُ دار الكفر، ولا تعريفُ دار الإسلام أو صَدَقا كلاهما؛ إذ لا يُعلم حالُها أصلاً؛ وسمّاها «دار وقف». إذ الواجب حينئذٍ التوقُّفُ في حال صاحبها.

(قلنا: لا حكم للدار هنا)؛ وهو حيث لم يُعْلَمْ حُكْمُها بل (يرجع في كلِّ شخص إلى ما يظهر منه). فإنْ ظهر فيه الإسلامُ فمسْلِمٌ، وإنْ ظهر الكفر فكافر وإلاّ توقّفْنا فيه. (قال الإمام عليه السلام؛ قلت: بل إنْ ظهر الكفر فيها من غير جِوارٍ فهي دار كفر. ولو ظهر الإسلام على أصلنا) المتقدِّم ذِكْرُهُ فحينئذٍ

(٨٢) يحيى بن حمزة ـ قارن بالدراسة والتقديمية.

(٨٣) في الهادي: المعتزلة.

لا يرجع في كلِّ شخصٍ إلى ما يظهر منه بل يثبُتُ الحكم للدار نفسها لكنها ترجع إلى دار الكفر أو دار الإسلام، ولا تكون مستقلّةً كما ادّعاه المخالف. وأمّا إذا لم يُعرفْ حالُها هل يظهر الكفر بجِوارٍ أم لا فلا بُدَّ من الرجوع في كلِّ شخصٍ إلى ما يظهر منه كما تقدَّمَ وإلاّ فالتوقّف.

(مسألة: قال القاسم بن إبراهيم) ـ وهو مذهبُ الهادي وغيره من أهل البيت عليهم السلام ـ: (وتَجِبُ الهجرةُ عن دار الفسق) إلى خَليٍّ عمّا هاجر لأجله، وعن الأكثر فسْقاً إلى الأقلّ؛ لأنّ الفسق كالكفر[٨٤]. وقد ثبت أنها تجبُ الهجرة عن دار الكفر فكذلك عن دار الفسق. والجامعُ بينهما أنّ الهجرة من كلٍّ منهما هي تمييزُ المهاجر نَفْسَهُ عمّن يستحقُّ اللعن والبراءة، وتثبُتُ له أحكامٌ مخصوصةٌ وإلاّ كان الشخص معرِّضاً نفسَهُ إلى التبرّي، وأُجري أحكام الفُسّاق عليه؛ وذلك لا يجوز.

وقالت المعتزلة: لا تجبُ الهجرةُ عن دار الفسق إذ هم نافون لدار الفسق نفسها، فلا حُكْمَ لها. (قالوا: ولا تجبُ الهجرةُ إلاّ عن دار الكفر إنْ لم يمكنْهُ إظهارُ إسلامه). فإنْ أمكنه إظهار إسلامه جاز له الإقامةُ فيها.

(قيل): وكذا تجبُ الهجرةُ عن بعض ديار الفسق؛ وهي (ديارُ البُغاة والخوارج) المباينين لأئمة الهدى ولأهل الحقّ. قال بهذا بعضُ المعتزلة منهم الشيخ أبو علي. وحاصلُ الكلام في ذلك أنّ المقيم في دار الكفر لا يخلو إمّا أن يمكنه الهجرة إلى خليٍّ عمّا فيها أو إلى ما فيه دونه أو لا يمكن. إن لم يمكن لم تجب الهجرةُ اتفاقاً كأن يكونَ معذوراً لِكِبَرٍ أو عاهة أو بالتكسُّب لأولاده[٨٥] يخشى ضياعَهُم، أو تستوي الدُورُ كلُّها في ذلك ولا يمكنه الانفرادُ عن الناس، وسكون رؤوس الجبال. وإنْ أمكنه الهجرة؛ فإنْ حُمِلَ فيها على معصيةٍ أو ألزمه الإمامُ الهجرةَ عنها وجبت عليه الهجرة اتفاقاً وإلاّ فلا. فإنْ كان في إقامته

---

(٨٤) في المنصور: لا الكفرا.

(٨٥) في الهادي: لأولاد.

مصلحةٌ عامّةٌ من تعلُّمٍ أو تعليم أو نحو ذلك جازت الإقامةُ بها بشرط أن يميِّز نفسه بعلامةٍ لئلا تجري عليه أحكامُ الدار. وإنْ لم يكن فيه مصلحةٌ، ولم يُحْمَل على معصية، ولا ألزمه الإمامُ؛ وكان متميزاً عن أهلها ـ فمسألة الخلاف ـ الهادي والقاسم وغيرهما من أهل البيت عليهم السلامُ يوجِبون عليه الهجرة، والسيد م بالله [= المؤيّد بالله] وجمهور المعتزلة: لا يوجبونها. ودار الفسق على هذا التفصيل. ولا فرقَ بين أن تكونَ دارَ بغْيٍ أو غيرها عند الأكثر من الزيدية. (ولنا) على وجوب الهجرة عن دار الفسق كالكفر؛ (قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: لا يحلُّ لعينٍ ترى الله يُعصى فتطرف حتّى تُغيِّرَ أو تنتقل). والانتقالُ هو الهجرةُ كما قلناه. وقالت المعتزلةُ: الانتقال من ذلك المكان [ص ٢٤٨] الذي يرى فيه المعصية إلى مكانٍ لا تُرى فيه. ولفظ الانتقال مع قرينة الرؤية يُفيدُ ذلك وإلّا وجبت الهجرةُ عن كلِّ دارٍ فيها معصيةٌ وإنْ لم تكن دار فسق. إلّا أن يُقالَ إنّ دار الفسق ما ظهر فيها المعصية من غير إمكانِ نكير كما هو ظاهرُ تفسير الإمامِ لها فيما تقدّم. وقد استدلّ بعضُ أصحابنا على وجوب الهجرة عن دار الفسق بقوله تعالى: ﴿إنّ الذين توفّاهُمُ الملائكةُ ظالمي أنفُسِهم قالوا فيمَ كنتم. قالوا كنّا مستضعَفين في الأرض. قالوا: ألم تكنْ أرضُ الله واسعةً فتهاجروا فيها. فأولئك مأواهم جهنّم وساءت مصيرا﴾ (سورة النساء/ ٩٧). قال: فهذه الآيةُ دلّت على وجوب الهجرة ولم تفصّل بين دار الكفر ودار الفسق. وقيل: بل هذه الآيةُ خاصّةٌ لمن حُمِلَ على معصيةٍ سواءً كان في دار الكفر أو في دار الفسق وغيرهما لقرينة الاستضعاف. واستدلّ بعضُ أصحابنا بقوله تعالى: ﴿وسكنتم في مساكن الذين ظَلَموا أنْفُسَهُم﴾ (سورة ابراهيم/ ٤٥)؛ فإنّ هذا توبيخ بسكون ديار الظَلَمة مطلقاً ولا فَرْقَ في ذلك بين دار الكفر ودار الفسق. فإن قيل: كيف يُقالُ بوجوب الهجرة مع أنّ كثيراً من أهل البيت عليهم السلامُ وغيرهم كانوا يقيمون في ديار الفسق وأمصار الظَلَمة كما في زين العابدين والباقر والصادق وغيرهم، ومن التابعين نحو الحسن البصري وأمثاله؛ ولم يظهر من أحدٍ نكيرٌ على هؤلاء في ترك الهجرة مع التمكّن منها لأن دولة الظَلَمة الأمويين والعباسيين كانت عاليةً على البلدان ماضيةً فيها أحكامُهُم، ولا يوجد مكانٌ خالٍ عن ظلمهم وشوكتهم وهذا عُذرٌ يسقط معه وجوبُ الهجرة عن دار الفسق

أو يقال: لمّا كانت المسألةُ اجتهاديةً لم يَحْسُن النكيرُ عليهم لجواز أن يكونَ مذهبُهُم عدم وجوب الهجرة عن دار الفسق.

تنبيه: الهجرةُ عن دار الفسق اجتهاديةٌ ظنّيةٌ لعدم الدليل القاطع فمن رُئي مقيماً في دار الفسق لم يجب الإنكارُ عليه إلاّ إذا عُلم أنّ مذهبه أو مذهب إمامه وجوب الهجرة إلاّ الإمام فله أن يُنكرَ عليه ويُلْزِمَهُ مذهَبَهُ كما تقدّم.



سراج الملوك للطرطوشي (*)

مراجعة رضوان السيد

I

بدأت الكتابة السياسية في الإسلام بنصائح الملوك (=مرايا الأمراء) المترجمة عن اليونانية والفهلوية. أمّا عن اليونانية فتُرجمت أواسط العصر الأموي الرسائل المنحولة والمنسوبة إلى أرسطو، والتي يقال إنه أرسلها إلى الإسكندر المقدوني على سبيل التعليم والإرشاد والنصح، وأمّا عن الفارسية فقد تُرجمت نصوصٌ كثيرةٌ منها كليلة ودمنة، ومنها كتب التاج والآيين. وقد بدأ ابن المقفّع (ـ ١٣٧ أو ١٣٩ هـ) ينسج فوراً على منوالها في الأدب الكبير، ورسالة **الصحابة**، وكتب ورسائل أُخرى لم تصل إلينا. ونجد في رسائل سالم كاتب هشام، وعبد الحميد كاتب مروان بن محمد مَشابه من رسائل الإسكندر المنحولة.

لكنّ التجربة السياسية التاريخية الإسلامية ما لبثت أن أخرجت فكرها الخاصّ، وكُتّابها المتميّزين في قضايا السياسة والدولة. بدأ ذلك المتكلمون في صراعهم على الإمامة والخلافة، والصُوَر التاريخية التي تكوَّنت لدى الفِرَق المختلفة للنصف الأول من القرن الهجري الأول. فأُلّفت كتبٌ في الإمامة لدى

(*) محمد بن الوليد الطرطوشي: سراج الملوك. تحقيق جعفر البياتي. نشر رياض الرّيس للكتب والنشر ١٩٩٠ ـ ٥٩٠ ص + ٣٩ ص فهارس.

الشيعة والمعتزلة لعرض الآراء الخاصة بكلّ فرقة أو للجدل مع الفِرَق المخالِفة أو لعرض اختلافات الفِرَق. وانتهى الأمر لدى متكلّمي أهل السُنّة بتخصيص فصلٍ في آخرِ كتبهم الكلامية للإمامة؛ يعرضون فيه الأمر من وجهة نظرهم، ويرّدون على الفِرَق التي يختلفون معها.

وخاض الفقهاء مجال الحديث السياسي منذ أواخر القرن الثاني الهجري بمحاولة تحديد الموقف من السلطان وقصده أو تجنُّبه من وجهة نظر الحِلّ والحُرمة والكراهية. وانبنى ذلك لديهم على التغير الذي طرأ على السلطة الإسلامية أيام بني أمية والذي حوَّلها من خلافةٍ إلى مُلْكٍ أو مُلْكٍ عَضوضٍ كما يُذكر في الأثر الذي كثُر تداوُلُهُ في أوساطهم إلى جانب آثار الطاعة والجماعة وأنه لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق. واستمّر الأمر في أوساطهم على هذا النحو قرابة القرن من الزمان ظلّ فيه الحديثُ السياسيُّ لديهم يتمُّ بشكلٍ غير مباشر: من خلال كتب الخراج والأموال، ومن خلال كتب الزُهْد، ومن خلال أبواب الجمعة والإمارة في كتب الحديث والعفة. وبذلك تجنبوا التنظير والهيكلة محتفظين بموقفٍ عمليٍّ نقديٍّ من السلطة والسلطان إلى أن كتب الماوردي الشافعي (ـ ٤٥٠ هـ) وأبو يعلى الحنبلي (ـ ٤٥٧ هـ) كتابيهما المشهورين في **الأحكام السلطانية** من وجهة النظر الفقهية.

في الوقت نفسه؛ بل قبل ذلك بقليلٍ بدأ المتفلسفون المسلمون بتأمُّل الدولة فلسفياً مستفيدين من الترجمات المتدفقة عن الإغريقية من جهة، ومن تجربة الخلافة الإسلامية من جهةٍ ثانية. إلاّ أنّ اهتمامات الفلاسفة السياسية كانت تَقْوى وتضعُفُ حسب الظروف الشخصية للمتفلسف، والظروف المحيطة. لكنْ لا شكّ أنّ ظهور الدولة السلطانية في عالم الإسلام أواخر القرن الثالث ومطالع الرابع كان وراء اندفاع الفارابي (ـ ٣٣٩ هـ) لكتابة **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ووراء اضطرار الفقهاء لعرض رؤيتهم للدولة والمتغيرات بطريقةٍ شاملةٍ ومحدَّدة. فقد ترافق مع تحرُّك قبائل الترك والويلم المقاتلة من أواسط آسية والجبال باتجاه خراسان والعراق والشام؛ نجاح الحركة الثورية الإسماعيلية في تأسيس دولةٍ بالمغرب اتخذت أيضاً لنفسها اسم الخلافة ـ وقيام

دويلات قرمطية وخارجية بالمغرب وجنوب الجزيرة العربية. وبذلك تعرضت الوحدة السياسية للإسلام للأخطار. فقد تعود المسلمون طوال حوالي الثلاثة قرون على وحداتٍ ثلاث: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطان. وكانت حركات التمرد كثيرة طوال القرون الثلاثة؛ لكنها فيما عدا الحركة العباسية كانت توصَمُ دائماً بالخروج عن الإسلام إن تعرضت لإحدى الوحدات الثلاث. أمّا مطالع القرن الرابع فإنّ الأمر لم يَعُدْ بالهولة نفسها، فإذا سَهُل اتهام الفاطميين بالزندقة؛ فإنّ ذلك لم يكن سهلاً بحقّ البويهيين الذين استولوا على بغداد نفسها. ولا بحقّ تلك الإمارات البدوية التي ظهرت شمالي بلاد الشام، وظلّت تعلنُ ولاءها للخلافة. وهكذا تحولت الخلافةُ البغدادية تدريجياً إلى رمزٍ لوحدة الأمة والدار لا أكثر، وسيطرت «دُوَل القوة» - كما يسّميها الماوردي في سائر ديار الإسلام. هذه الظاهرة الجديدةُ دفعت كلّ فئات المثقفين لتحديد مواقفهم من المتغيرات ومن بينهم الفلاسفة والفقهاء؛ بل والمتكلّمون وكتّاب النصائح الذين كانوا قد بدأوا الكتابة السياسية من قبل.

II

أمّا محمد بن الوليد الطرطوشي (- ٥٢٠ هـ) فهو فقيهٌ أندلسيٌّ مالكيٌّ رحل إلى المشرق - كما فعل قبله مئاتُ المغاربة - عام ٤٧٦ هـ. وانتهى به المطاف بمصر، وبالإسكندرية بالذات بعد مقامٍ ودراسةٍ بالعراق والحجاز. وكانت مصر ما تزال بيدِ الفاطميين الإسماعيلية الذين كانوا رغم ذلك يراعون حقيقة أن الكثرة الساحقة من رعاياهم من المالكية والشافعية؛ فيسمحون ببعض الحرية والحركة لعلمائهم. وقد ازدهرت مع استتباب الأمر بمصر للفاطميين الكتابةُ التاريخية التي تدور حول أحداث حكمهم. كما بدأ الطابع المصريُّ الخاصُّ في القَصص والزُهْد يظهر في كتب المؤلّفين. وما كان الطرطوشيُّ من كُتّاب النصائح بل كان فقيهاً - على أنّ الطابع الزهديّ البادي في كتبه الأخرى يُطْلعُنا على سبب اختياره صيغة النصائح للكتابة السياسية. إذ إنّ هذه الصيغةَ تتيحُ المجال واسعاً لقَصص وأمثال وحِكَم الأمَم الغابرة التي تورَدُ للاتّعاظ والاعتبار. والدولةُ السلطانية أولى الدُوَل (أو أشكال السلطة) بقبول كتب «مرايا الأمراء».

فليست للسلطان فيها أهدافٌ عليا أو بعيدة؛ إنـه يريـد الاستمرار في السلطة لا غـير. وكتب النصائـح تقدّمُ لـه إرشاداتٍ «عمليـة» في كيفية الـوصول لـذلك. وتدعم تلك الإرشادات «العملية» بقصصٍ وعِبَرٍ من الممالك الغابرة لتؤيّد بذلك هذه النصيحة أو تلك. ولم يتوقّف هذا النوع من التأليف منذ ابن المقفّع؛ لكنـه لقي دفعةً قويةً بترجمة كتاب شر الأسرار المنحول والمنسوب لأرسـطو أيضاً ـ مثـل الرسائل السالفـة الذكـر ـ في القرن الثـالث. ومع ظهـور **الدولـة السلطانية**، أو **دولـة القوة** ازدادت الحـاجةُ إلى مثـل هذا النـوع من التـأليف، وازداد الـطلبُ عليه. والطرطوشي يزيد الأمر تشويقاً وعمليةً **بأسلمة** هذا النوع التأليفي عنـدما يضيفُ إليه وفيه آياتٍ وأحاديث وآثاراً وقصصاً إسلامياً. بـل ويغذّي ذلـك كلّه بتجاربه الخـاصّة، ووقـائع السيـاسات الأنـدلسية والمغـربية التي لا يعـرفُ عنها المشارقةُ شيئاً كثيراً. ولأنه فقيهٌ وليس كاتباً ديوانياً مثل أكثر كُتّاب النصائح، فإنه يُضفي على السراج طابعاً أخلاقياً وربما لا يعـرفُهُ هـذا النوعُ من التـأليفِ عادةً. على أنه ـ والحقُّ يُقال ـ لا ينجح في إخراج النوع التأليفي هذا بذلك من الجمود والبُعْد عن الواقع إذ يُسيطر على كلّ كتب النصائح طـابع الميكـانيكية الـوعظيـة القائل بأنّ هذا السلوك ينتج تلك النتيجة والعكس بالعكس.

ولا يعني ذلك أنّ لا أصالةَ فيما عـرضه الـطرطوشي في **سراج الملوك**. فقـد ذكر بعض التحديدات، وقوانين لمصائر الدُوَل؛ أثـارت اهتمام ابن خلدون فيـما بعد. ويبدو أنّ القليل الأصيلَ الذي أُورده دفعه للاعتزاز بكتابه اعتزازاً شديـداً كرّره مرات بأساليب شتّى (ص ١٨، ٣٠٣). فمن الـطريف تمييزه بـين الأحكام (أي قضايا الحـلّ والحُرْمَـة أو القضايـا التي يتعرض لهـا القانـون) والسياسـات (قضايا الرأي والتمييز والحُسْن والقُبحْ) (ص ٥٠). وهو يقسّم المُلْك إلى نبـوي (ديني)، واصطلاحي (ص ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣ ـ ١٧٤)؛ كما فعل من قبله ابن المقفّع والماوردي والعامري ـ وأوضح ذلك تمـاماً ابن خلدون ولا بـأس بالتقـاطه لمعنى **الدولة** عند العرب (ص ٥٠٢)؛ وبأنّ لكلّ أمةٍ تقاليدها الخاصّة في الحرب بالإضافة إلى القوانين العامـة (ص ٤٩٩)؛ وبأنّ لقيـام الدول وانهيـارها قـوانين ينبغي التعرف عليها ومـراعاتهـا (١٧٦، ١٨٠ وما بعـدها). وذكـر الطرطـوشي

قصصاً حياً وطريفاً من تجاربه ومعارفه الأندلسية والمشرقية (٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٩، ٥٠٣ ـ ٥٠٤، ٥٠٩ ـ ٥١٠، ٥١١ ـ ٥١٢).

اعتمد المحقّق الأستاذ جعفر البياتي عدة مخطوطاتٍ في التحقيق. والكتاب مشهورٌ وطُبع مراراً لكنْ بدون تحقيق. لكنّ المشكلة في النشرة كثرة الأخطاء المطبعية بشكلٍ غير عادي. ثم إنّ الأستاذ البيّاتي رأى أن لا يكثر من الإحالات وإرجاع الأقوالِ والأمثال والقصص إلى مصادرها. والحقّ أنّ ذلك غير مفيدٍ في الغالب إلاّ في التصحيح والتحقيق فليس هناك قولٌ منسوبٌ إلى رجلٍ ويمكن التحقق من نسبته؛ بل تتعدد النسبة بتعدد المصادر. وهو أمرٌ معهودٌ لدى المحقّقين. لكنّ بعض محقّقي كتب النصائح مثل إحسان عبّاس ومحمد جاسم الحديثي وفؤاد عبد المنعم أحمد عوّدونا على الإحالات الكثيرة التي لا تخلو من فائدة وبخاصةٍ عند تعدُّد الروايات للقول أو المثل أو القصة. وحاول المحقّق في المقدّمة أن يعطي الكتاب قيمةً مُعاصرة بدلاً من وضعه في سياق عصره فأتى الأمر مفتعلاً بعض الشيء. لكنه بذل جهداً مشكوراً في الحواشي والمقارنة بين النُسَخ. وسأذكر فيما يلي ملاحظاتٍ للطبعة الثانية ليس من بينها ما هو واضحٌ أنه ناجمٌ عن خطأ مطبعي: ـ ص ١٥ كتاب بروكلمان ترجمته العربية باسم: تاريخ الأدب العربي فيحسُنُ الأخْذُ بها ـ ص ٦٦ مردك: هل هو مزدك؟ القول الوارد منسوباً إليه لا يُناسبُ صورته في المصادر العربيةِ باعتباره شيخ الإباحية واللذة ـ ص ٧٨: الأُبلّة ـ ص ١٠٨ مراجعة تاريخ حكم المأمون ابن ذي النون ـ ص ١١١: الذحول وليس الدخول ـ ١٢١، ١٢٤: أبيات شعرية تحولت نثراً ـ ص ١٢٣ بعد انتهار قصة محمد بن واسع مع ابن أبي بُردة تبدأ قصةٌ للطرطوشي مع الأفضل ابن أمير الجيوش فالأفضل بدءُ السطر بها ـ ص ١٢٦ س٨ (من تحت): لا ضرورة لزيادة: ذلك ـ ص ١٢٨: الحسن بن زيد وليس يزيد ـ ص ١٣٣: مات بلال بن أبي بردة سنة ١١٦ هـ ـ ص ١٣١، ١٣٤: كلاهما عبد، وليس عبدان ـ ص ١٤٩: وروى أصحاب التواريخ؛ هو اليعقوبي في رسالته: مشاكلة الناس لزمانهم ـ ص ١٥٧ كتاب التاج المنسوب للجاحظ موجود والكلامُ فيه ـ ص ١٥٩ العبارة منذ بداية الصفحة في كليلة ودمنة ويمكن

تصحيحها من هناك ـ ص ١٦٦ في بيت الشعر بأسفل الصفحة: الذئاب في العجُز ـ ص ١٧٠: واتفق حكماء العرب والعجم.. الخ هي الدائرة المنسوبة لأرسطو في سر الأسرار ـ ص ١٧٤ عبارة ابن المقفع عن الأدب الكبير ـ ص ١٧٧ أظن التركيب: مو بذموبذان ـ ص ١٩٠، ٤٩٥، ٤٩٧: معدي كرب وليس معد يكرب ـ ص ١٩٦: العبارة: يزع الله بالسلطان.. لعثمان بن عفان ـ ص ١٩٧، ٣٦٨، ٣٨٢ اسم كتاب المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر وليس جوهر المعادن؛ إذ معنى المعدن المنجم أو موطن الجوهر وهو الاسم الموجود على مخطوطتي الكتاب ـ ص ٢٣٧: لم يظفر عبد الملك بالمهلبٌ بل عينه والياً على خراسان ـ الصفحات ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٦، ٢٨١، ٢٨٢، ٣١١، ٣٥١ فيها أبيات شعرية كثر فيها الخطأ المطبعي وتخربت أوزانها ـ ص ٣٥٧ النصف الأول من الصفحة كُلُّه عن كليلة ودمنة ـ ص ٣٥٩: السلطان ذو عَدَوانٍ وذو بَدَوانٍ وذو تُدْرأ وليس نزوات! ـ ص ٣٦١: يستخليك وليس يستحيلك ـ ص ٣٦٣: إنّ للسلطان سكرات وليس مكرات ـ ص ٣٦٨ تعريف الصوائف خطأ ـ ص ٣٦٦: شيرويه وليس سيرويه ـ ص ٣٦٧ معاذ بن عمرو ليس هو الصحابي مُعاذ بن عمرو بن الجموح ـ ص ٣٧٠: فقبض وليس ففيض ـ ص ٣٨٠، ٤٢٤: احتجنها وليس احتجبها ـ ص ٣٩٦: يستخلفوا وليس يستحلفون! ـ ص ٣٩٩: اللحياني ـ ص ٤١٢: بقلت لحيته ـ ص ٤٢٩: أثّرت وليس أشّرت (سطراً) ـ ص ٤٥٥: ذكر المحقّق كتباً لابن قتيبة إلّا كتابه عيون الأخبار وعنه كانت كُلُّ نقول الطرطوشي في سراج الملوك وهي كثيرة.

العقل السياسي العربي

مراجعة أمينة البقالي

«العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته» كتاب جديد يندرج في سياق المشروع العلمي الذي أطلقه صاحبه «محمد عابد الجابري»: مشروع نقد العقل العربي. لكنه يتميز عن الجزأين السابقين بخاصيتين:

الأولى هي أنه يهتم بالواقع، واقع تكوّن المجال السياسي، ومعه العقل السياسي العربي الإسلامي، ولا يهتم بالفكر السياسي إلا لماماً: بينما يتجه الجزءان السابقان من المشروع الى التركيز على تكوّن المعرفة العربية الإسلامية وعلى آلية إنتاجها.

أما الثانية، فهي اتجاه الجابري في هذا الكتاب (وبسبب طبيعة الموضوع الذي اختار البحث فيه) الى تحليل سياق تطور الممارسات السياسية تحليلاً تاريخياً، مبتعداً، هذه المرة، عن المقاربة الإبستمولوجية التي اعتاد اللجوء إليها في اشتغاله النظري على المادة التراثية.

يهدف الجابري من الكتاب الى الكشف عن أصول الاستبداد في العقل السياسي العربي، كطريقة خاصة للانتظام في صف الديمقراطية. يلخص ذلك تلخيصاً شاملاً وبليغاً في خاتمة كتابه بالقول: «إن المسألة بالنسبة إلينا تتلخص في القضية التالية: كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيّزة، ونحن متحيزون للديمقراطية. والتحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ

سبيلين: إما إبراز «الوجوه المشرقة» والتنويه بها، والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الإيديولوجية (الاجتماعية واللاهوتيّة والفلسفية). وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة، لأنها أكثر جدْوى، إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته» ص (٣٩٥ - ٣٩٦).

وفي سعيه إلى ذلك، يتجه الباحث إلى تتبع سياق تشكُّل ما أسماه بالمجال السياسي العربي الإسلامي (مجال الممارسات السياسية) منذ بدء الدعوة المحمدية إلى العهد العباسي، بحسبان أن معرفة هذا المجال هي سبيلنا إلى إدراك كيفية تشكُّل العقل السياسي العربي ومفاهيمه حول الحكم والسلطة، الخ...

يحاول الجابري قراءة هذا التطور السياسي العربي الإسلامي خلال مرحلتين ـ من الدعوة إلى الدولة ـ أي المرحلة النبوية ـ، ومن الردّة إلى الفتنة ـ أي مرحلة الخلفاء، ـ انطلاقاً من أن هذا التطور حكمته ثلاثة محددات (أو آليات) هي: القبيلة، العقيدة، الغنيمة. أي بلغتنا المعاصرة: الاجتماعي، السياسي/الايديولوجي، والاقتصادي. بمعنى أننا لن نستطيع فهم أي من الأحداث السياسية (انتشار الإسلام خارج مكة والمدينة، ثم خارج الحجاز، الصراع على السلطة بين الصحابة، الاختلالات في توازن القوى بين المكونات القبلية للجماعة الإسلامية... إلخ) دون ربطها بالأثر الحاسم الذي كان للانتماء القبلي لصانعي هذه الأحداث في تكييف وتوجيه سلوكهم السياسي ومصالحهم والذي كان للغنيمة (التي تنشأ عن الفتح الإسلامي للبقاع الخارجية) في تعزيز مصالحهم وامتيازاتهم الاقتصادية، وفي توجيه سلوكهم نحو المزيد من توسيع رقعة انتشار الإسلام ضماناً للمزيد من مراكمة الغنيمة.

هذا يعني أن هذه المحددات كانت بمثابة آليات لا شعورية تتحكم في صنع الأحداث والتطورات السياسية في العالم العربي الإسلامي، وبالتالي في تشكيل العقل السياسي العربي ومفاهيمه عن الدولة والحاكم والرعيّة... إلخ. والقسم الأول من الكتاب (بفصوله الستة) مكرس لتشخيص تلك المحددات الثلاثة انطلاقاً من العصر النّبوي وعصر الصحابة/ الخلفاء بعده.

أما القسم الثاني من الكتاب (ويشغل أربعة فصول) فإنه ينصرف إلى تشخيص تجلّيات ذلك العقل، أي الأشكال السياسية التي سيظهر فيها أو طريقة تدبيره للأمور. في هذا القسم يهتم الجابري ببيان كيفية تشكل سلطة استبدادية في العالم الإسلامي على قاعدة الفكر الجبري (فكر القضاء والقدر = الحكم قضاء وقدر) وعلى قاعدة الفكر السلطاني: (فقه: «الفتنة أشدّ من القتل» و«من اشتدت وطأته وجبت طاعته») الذي كرسته كتابات الماوردي («الأحكام السلطانية») وغيره من فقهاء وإيديولوجيي السلطة، الذين وجدوا أنفسهم - تحت تأثير خطر الفكر الشيعي: فكر «الإمامة» - مدعوين إلى الدفاع عن السلطة السنّية القائمة حتى في صورتها الاستبدادية تلك.

ورغم أن الجابري يقف في كتابه عند حدود العصر الوسيط، إلاّ أنه يعمّم نتائجه على العصر الحاضر ليستنتج أن العقل السياسي العربي الراهن ما زال محكوماً بالتحرك تحت تأثير المحددات نفسها (القبيلة، العقيدة، الغنيمة) رغم كل مظاهر الحداثة الشكلية التي عرفناها منذ قرن. كما استنتج أن ممارسة السلطة ما تزال استبدادية تنهل من الفكر الشرقي القديم العبراني والفارسي: فكر الراعي والرعية، فكر المماثلة بين الله والحاكم (الحاكم = خليفة الله في الأرض)، ومطلقة الأصول الإسلامية الحقة: الشورى والتسامح.

ويخلص الجابري في خاتمة الكتاب إلى ضرورة: «إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام» وذلك بـ:

١ - «تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة»، أي «إلى تنظيم سياسي اجتماعي: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية»... الخ.

و«فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتمّ فيه صنع القرار».

٢ - «تحويل الغنيمة إلى اقتصاد إنتاجي، أي تجاوز الاقتصاد الشريعي الذي يعيش عليه العرب».

٣ ـ «تحويل العقيدة إلى مجرد رأي». أي الخروج من التفكير الطائفي والمذهبي المنغلق إلى التفكير الذي يؤمّن الاختلاف والمغايرة (ص: ٤٠٥)

إن كتاب الجابري هذا يشكل بحق واحداً من أرفع النصوص الفكرية التي خلفها الفكر العربي الحديث، وسيطلق بلا شك ـ بجرأته بل مغامرة استنتاجاته ـ جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية، هو ـ بالذات ـ ما يراهن عليه صاحبه «من أجل استئناف النظر» في العقل السياسي العربي.



الحكم والإدارة في الإسلام (*)

مراجعة نظير الجاهل

«نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، عنوان قد يوحي بأن ما يعنون به يقع ضمن إطار خاص ينحصر في بعض المسائل الفقهية والأصولية التي تظلّ من شأن علماء الدين، والمؤلف حيث يقول تواضعاً: «وعلى الرغم من كثرة من كتب في هذه المسائل ـ وفيهم من أجاد، وأفاد ـ إلا أننا، بعد التتبّع ـ رأينا أن للمقال في هذه الموضوعات مجالات، فكثير من المسائل لا يزال مسائل لم يحسم الجواب عنها...»[1] يدفع القارىء الى الظن بداية أن المقالة تتناول بعض ما ينظر إليه الفقه أو الأصول من موضوعات، غير أنه سرعان ما يكتشف حين يتبصر بحركة نصوصها الداخلية أن موضوع البحث هنا هو ما ينظر به الفقيه أي منهج حل المسائل، إضافة الى هذه المسائل نفسها، حينها يظهر عنوان الكتاب فجأة وكأنه يحتوي على دينامية أو متحركية حيّة تعطي لكلماته شحنات دلالية جديدة: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، إن الـ «في» هنا لم تعد تدلّ على تضمن في المكان أو في حيز محدود، فالنظام لا يقع في إطار ينعت بالإسلام، بل إن الإسلام يصبح سبيلاً ومنهجاً للحؤول دون تحوّل السلطة إلى أصل بذاتها وميزان يعين القدر المتيقن منها لحفظ نظام المجتمع وتماسكه.

(*) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩١.

(١) المرجع نفسه، ص ١٤.

تقييد السلطة

إننا نشهد هنا انقلاباً حقيقياً لمفهوم السلطة الشائع في الفكر السياسي أو حتى في الممارسة. فمعلوم أن إنشاء الهيئات أو اتخاذ القرارات الحكومية يقوم سواء في الأنظمة التشريعية الغربية الحديثة أو في نظام التشريع الإسلامي على أساس أدلة متراتبة تكتسب رسوخها من كونها تستند الى بعضها البعض استناد الفرع إلى الأصل، كأن نقول مثلاً إن المرسوم يستند إلى القانون الذي يبنى بدوره على أحكام الدستور، وفي التشريع الإسلامي كأن يعين الأصوليون مصادر التشريع متراتبة ابتداءً من القرآن كأصل، ثم الحديث فالإجماع...

إن التبصّر من جديد بمبدأ تراتب الأدلة، الذي يقدم نفسه، مثل أي مبدأ تعليلي، كأمر بديهي ويخفي هكذا دقائق منطقه الداخلي، هو ما يمكن المؤلف من فتح آفاق منهجية جديدة.

إننا هنا أمام تغيير في اللحاظ، أمام سبيل نقدي بنّاء يطرح أسئلة جديدة في ميدان الأصول والعلوم الجامعية الحديثة في آن.

ما هو هذا التغيير الذي يطال عدسة الرؤية؟ إنه كشف لمعنى تراتب الأدلة وسعي الى تحديد روابطها انطلاقاً من طبيعة الأصل الأولي الذي تقوم عليه، وذلك من خلال نظام توحيدي يؤمن تفاعل المفاهيم[٢].

تراتب الأدلة

يتعين الأصل الأولي في السلطة كأصل مزدوج، يطال مباشرة سلطة الإنسان على الإنسان وسلطة الإنسان على الطبيعة. ويعني هذا الازدواج أن الأصل يتضمن متحركتين متعاكستين تنطلقان من قاعدتين مترابطتين:

١ ـ عدم مشروعية تسلط الإدارة على الناس.
٢ ـ عدم محدودية تسلط الناس على الطبيعة.

---

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤.

وليس التعاكس هنا تعاكساً منطقياً جامداً. إنه يشمل حركتين يتحدد في سياقهما نوع الترابط بين المباني المتدرجة للنظام المفهومي المعتمد، القائم على أصل أولي وأدلة متراتبة، وهو ترابط يتحقق على قاعدة تقييد الأصل بالفرع. كيف يمكننا أن نفهم ذلك؟ لننطلق بداية من نص حول الأصل الأولي ومشروعية تكوين الدولة:

«وخلاصة ما تقدم، أن أدلة مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة ووجوب حفظ النظام ووجوب مقدمة الواجب و(المقدمات المفوتة) ووجوب الأمور الحسبية تقيّد الأصل الأولي في شأن سلطة الإنسان القاضي بعدم مشروعية تسلط أحد على أحد، وعدم ولاية أحد على أحد، كما تقيد الأصل الأولي في شأن سلطة الإنسان على الطبيعة القاضي بحل وإباحة جميع ما في الطبيعة لجميع الناس. وتقضي هذه الأدلة ـ بعد تقييد الأصول الأولية لها ـ مشروعية سلطة الإدارة الحكومية في الدولة الإسلامية في الجملة على المجتمع الإسلامي وعدم إطلاق إباحة وحل جميع التصرفات في الطبيعة لكل أحد، وإنما يكون حل وإباحة التصرفات ثابتين في الجملة وليس على نحو الإطلاق»[3].

ما هي هذه الأدلة التي تقضي مشروعية السلطة بعد تقييد الأصول الأولية بها؟ إنها تتلخص بحفظ النظام:

«وحفظ النظام ليس إلا عبارة عن إدارة شؤون المجتمع على نحو يجعل حاجاته المادية ميسّرة بقدر الإمكان وتنظيم علاقاته الداخلية ويدفع عنه خطر الفوضى في ما يتعلق بهذا الجانب من جوانب تكوينه»[4] وقد يتبادر الى الذهن أن حفظ النظام ينشىء، بوصفه دليلاً على مشروعية السلطة الإدارية، أصلاً يعدل الأصل الأولي القائل بعدم ولاية أحد على أحد، غير أن ما نشهده هنا يكاد يأتينا في ومضة خاطفة لا يتم فهمها إلا بالتجاوب الوجودي معها: إذ الحفاظ على النظام لا يبنى على قاعدة أصالة الفوضى والنقص في الإنسان (كفرد أو

(٣) المرجع نفسه ص ٤٤٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٤٤٠.

مجتمع) بل على قاعدة أصالة الخير والكمال التي تظهر كقاعدة عامة في باب السلطة مطلقاً: «كلما كانت السلطة الحكومية السياسية والتنظيمية والإدارية وغيرها أقرب إلى ممارسة الإنسان لسلطته على نفسه كانت أقرب الى الأصل الأولي، وكانت متيقنة المشروعية من حيث دخولها في دليل تقييد الأصل الأولي»(٥).

ما معنى هذا التقييد إذن، وكيف يرتبط دليل مشروعية السلطة على الغير بالأصل الأولي القاضي بممارسة الإنسان لسلطته على نفسه؟.

إن التقييد هنا محكوم من حيث اتجاهه بأولية عدم السلطة، فكأنما هذا السلب الأولي لأية سلطة لأحد على أحد في دائرة الوجود الإنساني، والذي يميز هذا الوجود عن موجودية الأشياء الطبيعية المسخرة للإنسان، هو الذي يقيد عملية التقييد نفسها ويمنعها من الارتداد على الأصل الأولي، أي من أن تخترقه وتخرب منطقه. نحن نلحظ بالتالي أن هذا المنطق الذي يقيم عليه المؤلف مفهوم السلطة يشبه نظاماً من التوازنات الذاتية بين أصول مختلفة المراتب والأوزان، والمستجد هنا في المنهج هو التركيز على سلبية الأصل الأولي للسلطة الذي يمنع مبدأ مشروعيتها من الحلول أو منازعته، فكأنما في هذه المراتب المتراصفة يتمتع الأصل الأولي بحاكمية تتعدى مرتبته الى جميع المراتب الأخرى وتمكّنه طبيعته السلبية من الحد من تقييدها. لذلك، يستفاد من كلام الشيخ المحقق أنه كلما خفّت القيود التي يفرضها التدخل السلطوي في شؤون تنظيم الناس، كانت أقرب إلى المشروعية من حيث دخولها في دليل الأصل الأولي. وهذا يعني أن الأصل الأولي الذي يعدم السلطة المتأصلة بذاتها، أي تلك التي تتضمن مشروعية ذاتها، يقيد من جانبه القيد الذي يحد من مفاعيله، وفي سياق هذا التقييد المتبادل يبدو الاتجاه الغالب لصالح الأصل الأولي.

ألا يسمح هذا المنطق المركب الذي يقوم على علاقة التقييد بين الأصل الأولي ومراتب الأدلة بقراءة جديدة لمفاهيم السلطة في ميدان الأصول؟ كيف

---

(٥) المرجع نفسه ص ٤٥٢.

يبدو مثلاً مفهوم الطاعة التأسيسي في نظام الإمام الشافعي الأصولي إذا ما أعيد النظر به بعد إضاءته بهذا المنطق الجديد؟.

«قال الشافعي رحمه اللّه تعالى: فقال بعض أهل العلم: أولو الأمر أمراء سرايا رسول اللّه ﷺ واللّه تعالى أعلم. وهكذا أخبرنا غير واحد من أهل التفسير وهو يشبه ما قال ـ واللّه أعلم ـ لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة وكانت تأنف أن يعطى بعضها بعضاً طاعة الإمارة. فلما دانت لرسول اللّه (ص) بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول اللّه (ص)؛ فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول اللّه (ص) لا طاعة مطلقة بل طاعة مستثناة في ما لهم وعليهم...»(٦).

إلى أيّ مدى يقترب وجوب الطاعة من مفهوم وجوب السلطة الإدارية؟.

وهل «الطاعة المستثناة» تعود إلى أسباب تاريخية خارجة عن المنطق الداخلي لأصل السلطة وأدلتها المتراتبة؟.

إن الإشارة هنا ليست بهدف التعمق في مسألة أصولية ربما فاق الاستطاعة، بل للتساؤل ما إذا كان غياب الأصل الأولي السالب أو عدم إخضاع مراتب الأدلة له بطريقة منتظمة وذهن دائم التنبّه، لا يحول «القيد» ـ عند الشافعي ـ وهو متمثل بطاعة أولي الأمر، إلى أصل إيجابي للسلطة.

ولكن كيف يحول اعتماد الأصل الأولي السالب دون تأصيل السلطة أو جعلها أصلاً بذاتها؟ إن التعاكس بين اتجاه الأصل الأولي بعدم السلطة واتجاه الأدلة على وجوبها هو الذي يؤدي الى حصر دلالة هذه الأدلة «بالقدر المتيقن» مما يقتضيه حفظ نظام المجتمع. هذا القدر هو النقطة التوازنية المثلى التي تتحرك بين الأصل وأدلة الوجوب بحسب متطلبات تماسك المجتمع وحاجته للدفع باتجاه إقامة سلطته الذاتية على نفسه دون الوقوع في الفوضى.

(٦) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة في أصول الفقه، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق، القاهرة، ١٣٢١ هـ، ص ١٤.

فالفوضى هنا حالة اختلال طارئة لا توجب «إنشاء سلطة جديدة» ولكن ما معنى «إنشاء سلطة جديدة»؟.

يقول المؤلف «. . . ففي الحالة الأولى يتم انتخاب الموظفين والمسؤولين الإداريين عن طريق مجالس الشورى المنتخبة في تلك المناطق».

«وفي الحالة الثانية: يتم انتخاب الإداريين من قبل السكان بصورة مباشرة».

إن هذه الطريقة في تشكيل الإدارة تجعل الناس ـ في كل وحدة ومنطقة إدارية ـ أقرب إلى كونهم يديرون شؤونهم بأنفسهم ويمارسون سلطتهم الذاتية على أنفسهم.

وهذا أقرب إلى ما يقتضيه الأصل الأولي في باب السلطة، وأقرب إلى دليل التقييد مما إذا مارست الحكومة سلطتها في تعيين المسؤولين والموظفين الإداريين بمعزل عن رأي الناس واختيارهم، فإن هذا أبعد عما يقتضيه الأصل الأولي، وقد لا يكون داخلاً في دليل التقييد.

«أما بُعده عما يقتضيه الأصل الأولي، فمن حيث إن الحكومة تمارس سيادتها وسلطتها في إنشاء وفرض سلطة جديدة على الناس وتعيين متسلط عليهم بغير اختيار منهم، وهذا واضح»[٧].

إن انشاء سلطة جديدة وفرضها على الناس يعني تأصيل السلطة بذاتها، إذن «الجديد»، المقصود هو المستجد. إنه انقطاع عن الأصل الأولي يؤدي الى نشوء سلطة لا تتجاوز «القدر المتيقن» فحسب، بل قد لا تكون داخلة في دليل التقييد، وبهذا المعنى فهي تؤدي إلى إفساد النظام العام. لماذا؟ لأن قهر الناس وتجاوز القدر المتيقن من السلطة يحدث اختلالاً في إنسانية الإنسان ويعمّم عليه ما هو مخصوص بعلاقة الإنسان/ الطبيعة، أي الإباحة. إن السلطة المتأصلة بذاتها تقوم على الاستباحة. استباحة الإنسان للإنسان بمعناها الوجودي

(٧) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص ٤٥٤.

العميق، بالمعنى الذي يدل على تفكيك وحدة الإنسان بردع توجهه الى إدارة ذاته بذاته؛ من هنا نفهم الطاعة من زاوية جديدة. إنها لا تقوم إلا لأنها تقود الى توحّد الإنسان ودفعه الى إدارة ذاته بذاته.

إن مبدأ الشورى في الإدارة يكاد هنا أن يتعارض مع مبدأ الأهلية والعلم. إلا أن الأمر الذي يستفاد من توجه النص ليس كذلك. إذ كما لا ولاية لأحد على أحد في الأصل الأولي فربما يتفرّع، برأينا، عن ذلك أن لا علم لأحد بأحد بدون علمه، وهذا ما قد يُبنى عليه مبدأ التمييز بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ـ على قاعدة الفرق بين عدم مشروعية تسلط الإدارة على الناس وعدم محدودية تسلط الناس على الطبيعة ـ إذ كيف يتم العلم بإدارة شؤون الناس بدون تبلور علمهم، إلا بإقصائهم عنها وتحويلهم الى معطيات طبيعية؟!.

ربما كان همّ المؤلف في خلال تعيينه لهذا النظام المنهجي، الذي يعمّق مسألة تراتب الأصول والأدلة، منصبّاً على معالجة المباني الفقهية لمشروعية تكوين الدولة عند فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الحاضر، وربما كان لهذا المبحث أهمية كبرى، إلا أن الأفق الذي يفتحه الكتاب يطال برأينا، إضافة إلى هذا الموضوع وعلى سموّ موقعه، موضوعات منهجية أخرى قد تكون أقرب إلى الموضوعات التفصيلية غير أنها تهمّنا هي أيضاً، كونها تعطي أدوات كاشفة تتيح للباحث ليس أن يسهم فقط بما يدور راهناً من أبحاث حول موضوعات السلطة والإدارة في الجامعة الغربية الحديثة، بل أن يجد أيضاً حلولاً لبعض الإشكالات الأساسية التي لا يمكن اكتشافها دون الاعتماد على ما يعتمده من نهج توحيدي أصيل، ونتناول في ما يلي هذين التوجّهين الكامنين في فكر المؤلف، وهما على أي حال غير متعارضين: التوجه الى الحوزة. . . والتوجه الى الجامعة الحديثة.

١ ـ ولاية الأمة على نفسها

يورد الشيخ المحقق المباني الفقهية المعروفة عند فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الحاضر لمشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة الإسلامية في عصر غيبة الإمام المعصوم، وهي ثلاثة:

١ ـ ولاية الفقيه العامة بدعوى ثبوتها بالدليل اللفظي.

٢ ـ ولاية الفقيه بدعوى ثبوتها باللابديّة العقلية بدليل وجوب حفظ النظام العام، وكون ولاية الفقيه هي القدر المتيقن من دليل وجوب حفظ النظام.

٣ ـ دليل ولاية الأمة على نفسها[٨].

ويبدو هنا أن المؤلف يميل بوضوح الى اعتماد المبنى الثالث الذي يأتي وكأنما مستنبط من نظام مفاهيمه العامة التي مضت الإشارة إليها:

«أما على المبنى الثالث، فإن الأمة تشرّع لنفسها بواسطة الفقهاء وأهل الخبرة والاختصاص، في كل مجال في حدود حاجاتها التنظيمية في مناطق الفراغ التشريعي ـ ومنها الشأن الإداري ـ وعلى ضوء الأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان، وسلطة الإنسان على الطبيعة».

«فمنطقة الفراغ التشريعي هنا محكومة بالأصل الأولي، ولا بد من الاقتصار في الخروج عنه فيها على القدر المتيقّن مما يحتاجه المجتمع. في تماسكه، وازدهاره ونموّه. وكل ما يشك في الحاجة إليه فهو محكوم بمقتضى الأصول الأولية من عدم المشروعية. وتفصيل الكلام عن ذلك في محله من أبحاث عن ولاية الأمة على نفسها»[٩].

أما موقفه من ولاية الفقيه العامة فلا يأتي كموقف نقدي يتناول المبنى من خارج، بل وكأنما الأفكار هنا تتجمع وتأخذ سبيلها بتناسق بمجرد أحكامها على أساس المنهج المنطلق من الأصل الأولي السالب للسلطة ومن تراتب الأدلة.

«ودليل ولاية الفقيه يدل على ولايته في حدود الأدلة والتكاليف الشرعية، وهو ليس دليلاً مشرعاً في مقابل الأدلة الشرعية»[١٠].

وقد يكون مفيداً هنا طرح بعض التساؤلات التي قد يثيرها النص بالنسبة

(٨) المرجع نفسه، ص ٤٤٧.

(٩) المرجع نفسه، ص ٤٤٨، لنلحظ هنا هذا الربط الجديد منهجياً بين منطقة الفراغ والأصل الأولي.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٤٤٨.

للقــارىء غـير المتمكّن من علوم الفقــه وأصـولــه، وهي نقـاط يتـوقف عـلى استيضاحها تأمين سبل راسخة لفتح المضامين على نظم دلالية جامعية سيـاسية، إدارية، اجتماعية بعيدة تماماً عن اللغـة الأصوليـة، أو حتى أحيانـاً، عن ضوابط اللغة القانونية الغربية نفسهـا: ما هي مثـلاً العلاقـة المنعقدة بـين الأصل الأولي ومفهوم العصمة ومفهوم ولاية الفقيه العامة؟ يبدو لنا أن مأخذ المؤلف على ولاية الفقيه العامة لا يقتصر على كيفية نشوئها التاريخي، أي عـلى كونها تنشأ في زمن الغيبة، بل كـونها أدت من حيث التجربـة التاريخيـة، أي من حيث كونها ربـطاً للسيـاسي بالإداري، إلى خـروج الدولـة عن الأصل الأولي بمـا يتجـاوز «القـدر المتيقن مما يحتاج المجتمع في تماسكـه»، لتتجه الى «إنشـاء وفرض سلطة جـديدة على الناس»، هل يعني ذلك أن ولاية الفقيـه المطلقـة لم تستطع لأسبـاب طارئـة على مبدئهـا أن تتلاءم مـع الأصل الأولي؟ هـل يعني ذلك أن الـولاية المـطلقة ـ وبالتالي العصمة ـ لا تتلاءم مع هذا الأصل؟ نكاد نكون أمام منعطفات خطرة، غـير أن التبصّر بالأمـر بصفاء ربمـا هو هـدانا الى سبيـل بسيط يرسمـه الكتـاب للتفكّر بهذه الأسئلة. إذ مـا يضعه المؤلف عـلى بساط البحث ليس العصمـة بل الرأي الذي يجعلها في تعارض مع الأصل الأولي، فيرى في إطلاقهـا إلغاءً لهـذا الأصل ولضرورة اعتماد القـدر المتيقن من الخروج عن هـذا الأصل، إن مفهـوم ولاية الفقيه العامة قد يكون نـاتجاً عن مثـل هذا الفهم (للعصمـة)، أو أنه قـد يقـود إليه أيضـاً. والحال، أن مفهـوم العصمة لا يُفهم ضمن النـظام التفكّري الذي يقدمـه المؤلف إلا على أسـاس مبدأ الأصـل الأولي وتراتب الأدلـة، أو أنه يدعم هذا الأساس ويعتبر سر لحمته:

«. . . والدليل على أن مذهب الشيعـة في العصمة ليس شـذوذاً عن طبيعة الأشياء، وإنما هو منسجم معها، أنهم يجيزون العصمـة لأي إنسان ملتزم بأوامر دينه، غير شاذ عنها أو خارج عليها، فإن هذا الشخص يستـطيع إذا أخـذ نفسه بـالمران أن يصـل إلى مرتبـة العصمة، ومـا هي في حقيقتها إلا عبـارة عن أعـلى مراتب العدالة. . .

«وغاية الفرق بين الإمام وغيره من عـامة النـاس في هذا الأمـر، أن الإمام

يجب أن يكون معصوماً لأن المنصب الذي يشغله يحتّم العصمة عليه، لأنه المثال الذي يقتدي به عامة المسلمين»[١١].

تبدو الإمامة المعصومة إذن سنّة من طبيعة الأشياء وهي بعكس ما قد يتصور من أنها تقود الى تعطيل الأصل الأولي، تسرّع عملية ارتقاء الناس الى مرتبة ممارسة السلطة الذاتية على أنفسهم.

٢ ـ المنهج التوحيدي والبحث الجامعي

وهكذا نلحظ من عرض هذه المسائل أن أهمية ما يطرح في الكتاب تكمن في هذا الكشف المنهجي الذي يعيّن نظام الأدلة والأصل الأولي للسلطة بوصفه نظاماً لإعطاء علل كافية لنشوء أية سلطة، باعتبارها غير بديهية أو أصلية، بل خروجٌ اضطراريٌ عن أصل، خروجٌ لا بد من احتساب قدره. إنه نظام تفكّري مضيء يخرج عن كونه منهجاً مخصوصاً ببعض المسائل في إطار الإسلام ليرسم، انطلاقاً من روحية التوحيد كمتحركية حية، قواعد لبحث مسائل السلطة والإدارة عامة.

ومعلوم ما تأخذه اليوم هذه المسائل من حيز هام في العلوم السياسية والاجتماعية والإدارية في الجامعة الحديثة. ولا يبدو لنا أن المنظومة الفكرية الغربية قد توصلت الى صياغة منهج عام لتحديد العلاقة بين السلطة والإدارة، وبين ضرورة تماسك المجتمع وحرية الإنسان (فرداً أو جماعة) وهي حرية لا يمكن أن تصبح فعلية إلا حين تتمثل بممارسة الإنسان لسلطته الذاتية على نفسه:

فالتيارات الماركسية إذ تصدت لهذه المسائل من الناحية الفلسفية والسياسية، لم تتخذ موقفاً واضحاً من أصل السلطة، أي ما إذا كان هذا الأصل سالباً يقوم على عدمها، أو إيجابياً يقوم على كونها من طبيعة ضرورية. لذلك دار النقاش الماركسي حول الإدارة من خلال مفاهيم الحزب والدولة والمجالس دون أفق منهجي ودون الركون الى أصل أولي، فيما بدا النقد ضد

---

(١١) المرجع نفسه، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

الفوضوية متعارضاً مع فكرة أصالة الدولة التي بدت غالبة وطبعت المسار الماركسي، وحوّلت المجتمع الاشتراكي الى مجتمع خاضع لسلطة جديدة[١٢] لا تتقيد بأيّ قدرٍ متيقن، مما أدى الى تفجير المنظومة النظرية (المادية التاريخية) التي تعيّن الهدف بوصول الإنسان الى إدارة نفسه بنفسه، وتلجأ في الوقت عينه إلى جعل السلطة أصلاً متأصّلاً بذاته.

كما إننا نشهد اليوم أبحاثاً في مجال الإدارة، تعيد النظر بمفاهيم الصلاحية والقيادة وتميل إلى إخضاع الشأن الإداري لحاجة الموجود الإنساني الى التجوهر وإدارة ذاته بذاته[١٣].

غير أن هذه المحاولات ما تزال ملتبسة، كونها تحاول الدمج بين منحى وجودي يقوم على إقرار بتميّز الفرد وحقّه بإدارة ذاته بمفهوم للإدارة لا يدحض إحالة السلطة وضرورتها التكوينية المطلقة.

أما المدرسة الانتروبولوجية التي استندت الى فلسفة نيتشه[١٤] وأعمال كلود ليفي ـ ستروس، متناولة المجتمعات البدائية بوصفها مجتمعات ضد الدولة، فإنها ابتليت باختلال منهجي عميق تمثل باعتبارها السلطة كأصلٍ أولي لا بد من رفضه، أو كأصلٍ إيجابي ينزع المجتمع الى رفضه وغالباً ما لا يفلح، وهي انطلاقاً من ذلك وقعت في التناقض أو الإبهام.

هذا إضافة الى ما تسمح به هذه الدقائق المنهجية المضيئة الواردة في الكتاب، من إعادة نظر جذرية بمعظم الكتابات الاستشراقية حول السلطة في الإسلام.

---

(١٢) راجع مثلاً كتاب لوسيو كوليتي، أفول الماركسية، ترجمة سعود المولى، نظير جاهل، دار الإمامي، ١٩٨٨.

(١٣) يمكن الرجوع لفهم منطلقات هذا التيار إلى أعمال هوغ Hogue وموران Matin وكوتي Cote وبرجرون Bergeron وكروزيه Grozier وفريدبرغ Friedberg وباشراش Bachrach ومن مؤلفات هوغ وموران «الجماعة السلطة والاتصال» مجلد، بيروت، ١٩٩١.

(١٤) ومن أهم أعلامها بيير كلاستر ومارسيل غوشه... وجماعة مجلة ليبر Libre عموماً...

الأمة والوطن

هذه قراءة أولى في كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، قراءة فيه وبه لبعض المسائل التي لا ينحصر اهتمام المؤلف بها، إذ نجده يتعرض إلى مفاهيم بالغة الأهمية، منها مثلاً مفهوم الأمة والوطن وذلك من خلال قراءة جديدة لصحيفة المدينة وموقعها في السيرة، تحاول تعيين معايير للتعايش بين الأديان وتطلّ مباشرة على النموذج اللبناني دون أن تكون مُستغرقة فيه أو متركزة عليه أو منحصرة به.

«تفيد دراسة نصوص (الصحيفة) أن (المواطنة) لا تساوق الانتماء الديني دائماً، بل يمكن أن تفترق عنه، حين يكون المجتمع السياسي مكوناً من فئات ذات انتماء ديني متنوع».

«فقد تتساوى (المواطنة) مع الانتماء الديني حين يكون المجتمع السياسي كله ذا انتماء ديني واحد، فيتّحد في الخارج المعاش، مفهوم الأمة مع مفهوم الوطن، والدولة، و(المواطنة)»[15].

هذه القراءة للصحيفة تطرح، الى جانب ما تصل إليه من مفاهيم عملية لإدارة المجتمعات المتعددة الأديان وفقاً لمعايير الإسلام التوحيدية، مسألة بالغة الأهمية تتعلق بالزمن التاريخي في الإسلام. فهنا، ورغم أن تشكل المدنية يؤسس لتاريخ الإسلام، ويدل على كيفية تخصيص الوحي في الزمن التاريخي، نجد أن الإسلام لا يتعايش مع الأديان الأخرى بصيغة مؤقتة عابرة، تخرج عن الهدف الأساسي وهو دعوة الناس كافة إلى الدين الحنيف. فالتعايش لا يعيق تحقيق الهدف، كما أنه لا يعتبر وسيلة «أداتية» لبلوغه: إنه درجة من تحققه، لذلك لم تكن الصحيفة رضوخاً لحكم الوقت، كما أنها لم تكن أيضاً إدارة «تكتيكية» كما قد يعتبر البعض، بل تضميناً للسبيل الى بلوغ الهدف في الهدف نفسه...

---

(١٥) «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ص ٥٣٥.

تلك بعض موضوعات الكتاب في قراءة أولى لا تدّعي الإحاطة بمضامينه، بل تحاول إلقاء الضوء على المنهج المتبع، وهو منهج لا يجعل هذا الكتاب يخترق الجامعة الحديثة بما يثيره من موضوعات راهنة فحسب، بل وكأنه يأتي ليضبط النقاش الجامعي ويرفعه الى مستوى التناسق النظري، والاندفاع عبر الجهد التفكري إلى أصقاع جديدة حيث تنبت الحرية الأصيلة، أي حيث يمارس الإنسان سلطته الذاتية على ذاته.





المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق:

رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان، مدير عام مؤسسة الحريري ورئيس مجلس إدارة أوجيه لبنان سابقاً. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٧)، وإشكاليات التوحّد والانقسام: دراسات في الوعي التاريخي العربي (١٩٨٥)، والأمة والجماعة والدولة (١٩٩٠). وله دراسات في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

فارس إشتي:

مدرّس بالجامعة اللبنانية، وباحثٌ في مجال الدراسات العربية. أهمّ بحوثه أطروحته عن الحزب التقدمي الاشتراكي بلبنان.

إروين روزنتال Erwin Rosenthal:

مستشرق أميركي الجنسية. عمل كثيراً في مجال الدراسات السياسية والفلسفية الإسلامية. أهمُّ كتبه القديمة عمله عن ابن خلدون (١٩٣٢، بالألمانية). وأهمُّ منشوراته بأمريكا تاريخ الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، والإسلام والدولة الوطنية.

فريتز شتيّات Fritz Steppat:

مدير معهد الدراسات الإسلامية بجامعة برلين الحُرّة، وأحد كبار المستشرقين الألمان. له دراساتٌ كثيرةٌ في التاريخ الثقافي والاجتماعي لمصر والوطن العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومقالته المنشورة بالملفّ ستُنشر في كتاب «تذكاريّ» مُهدًى للدكتور مصطفى ماهر، يصدر عام ١٩٩٠.

عبد اللطيف حسني:

أستاذ بكلية علوم التربية بجامعة محمد الخامس بالرباط. دراساته: بين الدعوة للانغلاق والدعوة للانفتاح في

علاقات المغرب الخارجية خلال القرن التاسع عشر: الفكر السياسي لدى المؤرخ أحمد بن خالد الناصري، وتصورات مغربية للعلاقات الدولية: نموذج الرحلات المغربية لأوروبا.

دوروتيا كرافولسكي Dorothea Krawulsky:

مستشرقةٌ ألمانيةٌ لها دراساتٌ في التاريخ الأيديولوجي للإسلام الوسيط، والجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي. مؤلفاتها ونشراتها الدراسية: رسائل الغزالي الفارسية، وإيران في عصر الإيلخانيين، وجغرافية خراسان لحافظ أبرو، وبدايات التشيع في إيران، نموذج بيهق (مقالة)، وتراجم عبد الله من الوافي بالوفيات للصفدي، ومجلدان من مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري (الأول متعلقٌ بالأعراب، والثاني بالدولة المملوكية). وترجمت مجموعة قصص «أم سعد» لغسّان كنفاني إلى الألمانية، وقدّمت لها. وصدرت لها عام ١٩٨٩ بالألمانية دراسةٌ بعنوان: المغول والايلخانيون: الأيديولوجيا والتاريخ.

نورمان كولدر Norman Calder:

مستشرقٌ بريطانيٌ. له دراساتٌ في الفقه الإسلامي، وعلوم القرآن، والتفسير.

خالد زيادة:

أستاذ الفكر العربي في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس. من مؤلفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (١٩٨١)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (١٩٨٣)، وتطور الرؤية الإسلامية إلى أوروبا (١٩٨٤). ونشر لسليمان البستاني: عبرة وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (١٩٧٨)، ولمحمود رئيف أفندي: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية (١٩٨٥)، وللشيخ حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان (١٩٨٢)، وللشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية (١٩٨٦). وصدر له كاتب السلطان، حرفة الفقهاء والمثقفين (١٩٩١).

جورج كتوره:

أستاذٌ بالجامعة اللبنانية للفلسفة الإسلامية والفكر العربي، ومديرٌ لفرع الآداب بالجامعة بجنوب لبنان. نشر بُدُّ العارف لابن سبعين، ونصوصاً للصوفي المغربي الحرّالي. من مؤلفاته كتابه عن الكواكبي. ومن ترجماته: معجم العالم الإسلامي (عن الألمانية).

رضوان السيد:

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة: دراساتٌ في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٨٤)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (١٩٨٥)،

والإسلام المعاصر (١٩٨٦)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٩٠)، والاعتزال في الفتنة: دراسةٌ في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (١٩٩٠)، وسياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (١٩٩٠). ونشراته: الأسد والغوّاص: حكايةٌ رمزيةٌ عربيةٌ من القرن الخامس الهجري (١٩٧٨)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (١٩٧٩)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (١٩٨٧)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (١٩٨١)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (١٩٨٣)، وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك للطرسوسي (١٩٩٠).

أمينة البقالي:

باحثةٌ مغربية في القضايا العربية.

نظير الجاهل:

أستاذٌ للأنتروبولوجيا بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية. له دراساتٌ وترجماتٌ كثيرةٌ في قضايا السلطة، والفكر السياسي، والتجربة التاريخية الإسلامية.

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

السلطة: الفكرة والبنية
في المجال الحضاري العربي الإسلامي(٢)
خريف العام ١٩٩١

****

البداوة والحضارة في التاريخ العربي
شتاء العام ١٩٩٢

****

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي
ربيع العام ١٩٩٢

****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة
العربية الإسلامية
صيف العام ١٩٩٢

****

التعرُّب والتمذْيُنُ والتوحُّد
قضايا اللغة والسياسة والهوية
في المجال الحضاري العربي الإسلامي
خريف العام ١٩٩٢

****

قضايا العمل والكسْب والتراكُم
في المجال العربي الإسلامي
شتاء العام ١٩٩٣

****

الأمة العربية
صراعـات الثقافـة والسياسـة في المنطقـة
العربية
ربيع العام ١٩٩٣

****

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة[1]

****

الشريعة والفقه والدولة[2]

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي[1]

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث[2]

****

المدينة والدولة في الإسلام[1]

****

المدينة والدولة في الإسلام[٢]

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي[١]

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي[٢]

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي[٣-٤]
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي[١]